

VALLA Wessén
c/z Luthner

INBJUDNING

TILL

UPSALA UNIVERSITETS
REFORMATIONSFEST

DEN 31 OKTOBER 1917

UTFÄRDAD

AF

UNIVERSITETETS REKTOR

MED DENNA INBJUDNINGSSKRIFT FÖLJER
1517—1521, ETT BIDRAG TILL FRÅGAN OM LUTHERS
RELIGIÖSA OCH TEOLOGISKA UTVECKLINGS-
GÅNG, AF EINAR BILLING

UPPSALA 1917

ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.

Den 1 mars 1817 tillkännagaf Procancellarius — då ärkebiskop Lindblom — för det större konsistoriet i Upsala, »det han genom nådig skrifvelse från Kungl. Maj:t erhållit den underrättelse, att nästa höst i anledning af det för 300 år sedan påbegynta reformationsväcket i Europa så väl i Sverige som Norge en jubelfest kommer att firas, samt anmodade Cons. Acad. att vara betänkt på, huruvida Kungl. akademien medels någon egen högtidlighets anställande borde däruti deltaga.»

Det kungliga plakatet angående jubelfestens frande utfärdades emellertid ej förr än i juni, och konsistorium synes ej håller hafva vidtagit några åtgärder med anledning af prokanslerens meddelande. Den 17 maj ansåg denne sig därför böra erinra konsistorium därom, »att Kungl. Maj:ts nådiga regulativ är att förvänta för det jubileum, som i höst kommer att firas och börjas med lördagen den 1 november, men att konsistorium torde böra vara betänkt på, att akademiska orationer därvid lära komma att anbefallas.» Så till vida var uppgiften ej fullt riktig, som jubileet började redan fredagen den 31 oktober och fortgick till och med tisdagen den 4 november. Men i anledning af meddelandet åtog sig professor Kalsenianus Lundblad, som för vårterminen var rektor, att hålla en latinsk oration och konsistoriets yngste ledamot, den kort förut utnämde historiæ professor Erik Gustaf Geijer att hålla ett svenskt tal. Två dagar därefter tillkännagaf »Reverendissimus Procancellarius, det han utaf ett samtal med professor J. Tranér hade anledning förmoda, att bemälte professor skulle vara villig åtaga sig att vid det jubileum, som i höst

kommer att härstädes firas, på latinsk vers hålla en oration, och som Cons. Acad. med mycket nöje denna under rättelse emottog, så kommer, så snart Kungl. Maj:ts nådiga regulativ för denna högtid hinner utkomma, professor Tranér, som emellertid lär hålla sig beredd på uppfyllandet af dess benägna löfte, att därom erhålla underrättelse.»

Då konsistoriet på hösten samlades, togs frågan den 29 september ånyo upp. I protokollet läses nämligen: »Uti nu uppläst höggunstelig skrifvelse af den 13 juni innevarande september förståndigar Hans Excellens Illustrissimus Cancellarius, att, jämte det Kungl. Maj:t genom nådigt plakat af den 4 juni förordnat, det en jubelfest den 31 nästkommande oktober öfver hela riket skall firas i anledning af doktor Luthers reformation, Kungl. Maj:t särskildt tackts anbefalla, att orationer öfver föremålet därför vid Upsala akademi dagarna näst därefter eller den 1, 3 och 4 november skola hållas efter förut utfärdadt program samt att Hans Excellens borde utse oratorerne. I anledning hvaraf och då Hans Excellens inhämtat, att Consistorium Academicum redan därom gått i författning, hvarvid Hans Excellens icke har något att erinra, Hans Excellens nu endast velat anmoda Consistorium Academicum att besörja om allt, hvad i öfrigt kan bidra att göra orationerna solenne. Till iakttagande af hvad sålunda föreskrifvet är, tillkännagaf rektor, det han anmodat Hofkapellmästaren Hæffner att draga försorg om en passande musik för orationsdagarna, hvarmed Hæffner redan förklarat sig vara färdig, och väcktes därefter fråga, om det tillkommer Reverendissimus Procancellarius eller Rektor att programmet för orationerna utfärda, då Consistorium Academicum fann, att så vida Herr Ärkebiskopen icke af Hans Excellens Herr Akademikansleren erhållit särskildt uppdrag att därom gå i författning, tillhörde programmets utfärdande kungl. akademiens rektor.» Hvad åter beträffade en påtänkt illumination hade kansleren funnit en dylik hvarken

värdig eller passande för akademien. Detta var äfven konsistoriets mening. Endast så vida Slottet och Rådhuset illuminerades, skulle Gustavianum utvändigt upplysas. Likaså höll konsistorium före, att ingen annan kostnad för festen borde drabba universitetet än den för musikens uppförande vid orationerna. Skotten — som då hörde till alla akademiska festligheter — borde därför enligt konsistoriets mening betalas af staten, enär jubelfesten blifvit af Kungl. Maj:t anbefalld.

Därefter — heter det i protokollet af den 18 oktober — »täcktes Reverendissimus Procancellarius föredraga och uppläsa en på dess befallning uppsatt föreskrift för de anstalter, som i synnerhet i afseende på gudstjänsten uti domkyrkan instundande jubeldag komma att vidtagas och tillkännagaf därjämte, att platser, så vidt rummet medgaf, skulle så väl för den studerande ungdomen som för alla stater och kårer i Upsala beredas.» Rektor tackade vördsam samt för denna uppmärksamhet, men erinrade samtidigt om konsistoriets föregående beslut angående de nödiga kostnadernas bestridande.

Om själfva festen hafva konsistoriets protokoll nästan inga uppgifter. Den 1 november talade Lundblad, och då efter orationens slut konsistoriet sammanträdde kl. 1 e. m. »betygade Reverendissimus Procancellarius å egna och Consistorii vägnar Professor Lundblad deras lifliga erkänsla för den vackra oration, hvarmed Professorn tolkat akademistatens glädjefulla känslor i anledning af den jubelfest, som öfver hela den reformerta kristenheten nu firas, och skulle samma oration af Kungl. Akademien till trycket befordras.» Men därefter fortsätter protokollet: »Föredrogs och lades till akterna den af rektor under den 23 sistl. oktober gjorda och af Cons. Acad. genom justering per capsulam bifallna hemställan, att i anseende till de studerandes stora antal, denna termin uppgående till omkring 800, samt den trängsel, som ej mindre därigenom än ock genom nödigt utrymme så väl för den nu ovanligt talrika

orkestern som för Hospites af bägge könen, hvilka denna gång mer än vanligt talrike torde sig infinna, skulle uppkomma, om orationerna i anledning af jubelfesten på Gustavianska Akademien anställdes, dessa högtidligheter måtte med Herr Doktors och Ärkebiskopens tillstånd få uti domkyrkan försiggå.» Den 3 november sammanträdde konsistoriet på nytt efter orationens slut, då Reverendissimus Procancellarius betackade »Professor Geijer för det vackra tal, hvarmedels han i dag betygat akademistatens glada deltagande i den jubelfest, som nu firas, skolande samma tal af trycket utgå.» På liknande sätt blef Tranér den 4 november af rektor tackad för sitt latinska tal; detta tyckes dock icke hafva blifvit tryckt.

Den dåvarande tidningspressen var ej lika snabb som nu i meddelande af notiser och festreferat, och i Stockholmsposten, Dagligt Allehanda och Inrikes Tidningar letar man förgäfvets efter någon redogörelse för festen. Icke ens Upsala Tidning innehåller mera än en (äfven särskildt tryckt) »Ordning för jubeldagens firande i Upsala den 31 oktober 1817», och endast i Bihang till den i Upsala utgifna Svensk Litteraturtidning läses ett referat af följande lydelse:

Det af Hans Kongl. Maj:t i nåder anbefallda firande af Jubelfesten blef härstädes på följande sätt verkställt: Dagen före Jubelfesten skedde ringning kl. 1 e. m. till erinran af den förestående Högtidsdagen. Sjelfwa Jubeldagen, den 31 October kl. 6 om morgonen, förkunnades dagens högtidlighet genom 128 canonskott, som ifrån Slottswallen aflossades. Sedan Ottesången i wanlig tid och ordning blifvit förrättad och första gången ringdt till Högmässan, afsöngs i norra Domkyrkotornet af Scholæ Ungdomen, med biträde af Blås-Instrumenter och Pukor, Psalmen N:o 84. Wid början af sammanringningen till Högmässa-Gudstjensten uppträdde till Domkyrkan, i följande ordning, de särskildte Corpser, som förut, hwar och en på bestämda rum, hade samlats: 1) Scholæ-Ungdomen till ett antal af omkring 170, åtföljd af dess Lärare,

under anförande af CathedralScholans Rector. 2) Den wid Kgl. Akademien Studerande Ungdomen, utgörande omkring 750 personer, hwarje Nation anford af dess Curator. 3) Kongl. Akademiens Embets- och Tjenstemän, anförde af H. H. Erkebiskopen och Akademiens Rector Magnificus, Professorn J. Åkerman. 4) Magistraten, Stadens Äldste och Borgerskaper, under Borgmästarens anförande. 5) LandsStaten och så wäl i Staden boende som ankomne resande Ståndspersoner, under anförande af Länets Höfding. Processionen inträdde i Kyrkan under en af HofCapellmästaren Häffner komponerad och med biträde af Amatörer exequerad Marche. Sedan Processionen inkommit och samtelige Corpserne intagit de för hwar och en bestämde platser, afsöngs af ett antal Studerande fyrstämmigt första versen af Psalmen N:o 188, hwarunder Erkebiskoppen i dess skrud, DomProsten Doct. Winbom och Præfectus Seminarii Prosten Kellström i mässeskrudar framträdde till Altartjenstens förrättande. Utanför Altaret stod på hwardera sidan om Altarfoten en af Domkyrkans Prester i mässeskjorta. Gudstjensten förrättades på det mest högtidliga sätt, enligt det af Erkebiskoppen fastställda Ceremoniel. Alla Psalmer afsöngos med accompagnement af Blås-Instrumenter och Pukor. Näst före afsjungandet af versen till Predikan, uppfördes af Studerande en för tillfället komponerad Cantat. Predikan hölls af Domkyrko-Adjuncten Mag. J. Börjeson. Efter dess slut och sedan den af Kongl. Maj:t anbefallde Berättelsen om anledningen till dagens högtidlighet samt den föreskrifna Bönen blifwit uppläste, afsöngs Psalmen: O Gud, wi lofwe Dig af twenne omwexlande Choeurer, af hwilka den förra, som utgjordes utaf ett antal af Stadens unga Fruntimmer och af Studerande, indelade i wissa stämmor, war placerad i Choret nedanför Altaret; och den sednare på Orgelläktaren, ackompanjerad af Orgelverket och Församlingen. Under Lofsången aflossades ifrån Slottswallen 128 canonskott. Derefter framträdde åter Erkebiskoppen med ofwannämnde Presterskap för Altaret till fullföljande af Gudstjensten, efter hwars slut processionen af samtliga Corpser skedde utur Kyrkan i samma ordning och under uppförande af utgångs-marche.

Den ordning och tystnad, som iakttoogs, och den andakt, som

synbart wisade sig i denna Församling af mellan 3 och 4000 meniskor, bidrog på det högsta att göra denna Gudstjenst högtidlig, rörande och uppbygglig. Aftonsången blef i wanlig ordning af Domkyrko-Sysslomannen Mag. Anjou förrättad och biwistades af en owanligt stor mängd åhörare. Den på aftonen tillämnade illumination kunde för wäderlekens otjenlighet icke verkställas. — Följande dagen, den 1 November, war genom Kongl. Akademiens Rectoris Magnifici föranstaltande Domkyrkans Chor inredt på wanligt sätt, som då Akademiska högtidligheter der pläga anställas. Kallade genom ett af Akademiens Rector dagen förut utfärdadt Program, hade ErkeBiskoppen, Akademiens Pro-Canzler, Consistorii Academici Ledamöter tillika med de öfrige Akademiske Tjenstemän samlats i Consistorii Academici stora Sessionsrum, hwarest de emottogo Hr Landshöfdingen med LandsStaten samt flere Civile och Militaire Embetsmän, hwilka klockan 11 derifrån i procession, under ringning af Akademiens stora klocka, uppgingo i Domkyrkan, företrädde af den Studerande Ungdomen, som förut på det Gustavianska Auditorium war församlad. Under processionens inträdande uppfördes ifrån en i DomkyrkoChoret för tillfället uppbyggd MusikLäktare en Marche, hwarefter en Solo-Aria afsöngs af en Musik-Älskarinna. Derpå hölls af Theologiæ Professorn, Licentiaten Swen Lundblad ett till dagens högtidlighet lämpadt Latinskt Tal, efter hwars slut Processionen under Musik utgick ur kyrkan.

Måndagen den 3 November anställdes af ofwannämnde Corpsen procession till Domkyrkan på samma tid och i samma ordning som den föregående dagen. Jemte den marche, som under ingången uppfördes, exequerades nu en stor Choeur i flera stämmor, som utgjordes af unga Fruntimmer och af Studerande, från en wid Choret dertill anbragt Läktare. Historiarum Professorn Mag. Eric Gust. Geyer höll derefter ett Tal på obunden Swenska inför en owanlig mängd af åhörare, hwilkas antal denna dagen blifwit ökadt genom en myckenhet af så wäl resande som i staden boende Fruntimmer, hwilka woro placerade på de för detta ändamål å ömse sidor om Choret uppbyggde Läktare. Den illumination af Domkyrkotornen samt portalerne af westra och södra

Kyrkoportarne jemte det runda fönstret öfwer förstnämnde port samt marechaller kring sidorna af Domkyrkan, som warit tillämnad för sjelfwa Jubeldagen, verkställes denna afton med den framgång, som wäderleken medgaf.

Tisdagen den 4 November samlades på lika solennt sätt samme respective åhörare på Gustavianska Auditorium, hwarest ett Tal på Latinsk Vers af Professorn och Litt. Hum. Adjuncten Mag. Joh. Tranér blef, med musik wid början och slutet, hållet. Kl. 5 eftermiddagen samma dag war Domkyrkan, på föranstaltande af Kongl. Akademiens Rector och på Akademiens bekostnad, eclairerad, då ConRectorn Mag. P. Svedelius å CathedralScholans wägnar höll, i anledning af denna Högtid, ett Tal på obunden Swenska. Wid detta tillfälle företrädde af Scholæ-Ungdomen den öfriga processionen, hwilken bestod af samma och lika talrika åhörare som wid de föregående högtidligheterne. Musik uppfördes i likhet med hwad om Måndagen skett. Efter dess slut förrättades ifrån Predikstolen Bön af Domkyrkans vice Pastor Mag. Mittag, och slutligen afsöngs Psalmen: Wår Gud är oss en wäldig borg.

Orden till de under dessa dagar exequerade Sångstycken woro af Kongl. Akademiens Boktryckare E. von Zeipel författade och Musiken af Kongl. Acad. Musik-Directör, HofCapellmästaren Hæffner.

Så wäl sjelfwa Jubeldagen som de trenne derefter firade Högtidsdagar hade ErkeBiskoppen och ProCanzlern till middagsmåltid inbjudit större samlingar af icke blott de i Staden warande Corpsen och Embetsmän, utan äfven främmande till Staden ankomne Ståndspersoner, wid hwilka tillfällen samtliga Gästernas underdåniga wördnad uttrycktes för wår älskade Öfwerhet uti glada skålar och i wälsignelser öfwer den wård, hwarmed Den, i likhet med framfarne store Regenter, omfattat wår Ewangeliska Lära och den sanna Upplýsningens framgång.

* * *

Hundra år hafva förflutit sedan Upsala universitet sist firade minnet af reformationens utbrott, och åter har universitetet beslutat att genom en enkel akademisk högtidlighet erinra därom. Ty äfven i universitetens historia är

den 31 oktober 1517 en märkesdag. Reformationen utgick från ett universitet, och den hade sina förutsättningar i åsikter, som utbildats redan vid 1400-talets universitet.

Med en viss rätt kan hela den romersk-katolska kristenheten under medeltiden betraktas såsom en enda stat. Det världsliga regementet var visserligen deladt, ty drömmen om ett nytt romerskt imperium hade aldrig kunnat realiseras. Men i andligt afseende bildade de olika kristna staterna ett enda rike med en gemensam lag och en gemensam regering. Den brännande frågan var, hvar makten inom detta rike skulle ligga: hos en enväldig monark eller hos en folkrepresentation, hos påven eller hos kyrkomötena. Det var den senare meningen, som förfäktades af universiteten, särskildt af det mäktigaste bland dem, det i Paris, som äfven genom sina representanter var ledaren på de stora kyrkomötena i Pisa, Konstantz och Basel, och tanken i de reformsträfvanden, som då framträdde, var, att kyrkan utgjordes icke blott af påfvar, kardinaler och presterskap, utan af hela den kristna menigheten, som genom sina till kyrkomötet sända ombud skulle afgöra kyrkans angelägenheter, äfven om så fordrades till- och afsätta påfvar. Dessa kyrkomöten hafva därför med full rätt kallats »europeiska parlament». De sammankallades af kejsaren, handlade äfven världsliga angelägenheter, och de världsliga myndigheterna hade här sina representanter. I de af universiteten ledda kyrkomötena hafva vi således 1400-talets försök att reformera och demokratisera kyrkan. Som bekant misslyckades dessa försök. Påfvarna och furstarna förenade sig, reformrörelsen undertrycktes, och vid 1500-talets början var påven åter en inom kyrkan af folket och dess representanter, t. o. m. af kardinalerna oberoende härskare. Följden af detta envælde visade sig i den våldsamma beskattning, som den romerska kurian nu ansåg sig kunna införa och som särskildt drabbade Tyskland och Skandinavien, hvilka icke förstått att genom särskilda konkordat skydda sig. Det var också hufvudsakligen denna hänsyns-

lösa beskattning — särskildt den sedligt upprörande aflats-handeln — som framkallade revolutionens utbrott och det påfliga enväldets fall. Och äfven här var det ett universitet, som gick i spetsen.

Det är ju allmänt bekant, att Luther från början alls icke afsåg någon våldsam skilsmässa från den romersk-katolska kyrkan. Visserligen hade han — redan kanske så tidigt som 1509 — i fråga om trons betydelse kommit till en väsentligen annan ståndpunkt än den katolska kyrkan, men själf insåg han detta knappast, och ännu då han den 31 okt. 1517 anslog sina teser, trodde han sig vara en fullt rättrogen son af den romerska kyrkan. Han vill i dem icke ens helt och hållet förkasta aflaten, utan endast inskränka den till att afse ett eftergifvande af de yttre kyrkostraffen. Teserna voro häller icke något för den stora massan utfärdadt upprop. De voro handskrifna, affattade på latin samt inbjödo endast till en vanlig akademisk disputation, där de skulle diskuteras, framlades häller icke såsom några öfver allt tvifvel höjda sanningar, utan blott såsom utgångspunkter för ett meningsbyte. Men med sin orädda sanningskärlek hade han berört en af tidens svåraste kräftskador, och hans hofsamt affattade teser kommo därför att värka såsom en eldsignal.

Själflät han väl strax därefter trycka dem, men utdelade icke exemplaren. Först den 11 nov. erhöi en af hans närmare vänner i Erfurt ett exemplar, och då de sedan utan Luthers vetskap trycktes i Nürnberg både på latin och i tysk öfversättning och en af hans där bosatta vänner uttalade sin förvåning öfver, att han ej förut fått höra något härom, svarade Luther, att det hvarken varit hans afsikt eller hans önskan att gifva dem någon allmänare spridning.

Den disputation, till hvilken Luther inbjudit, blef väl ej af, men på endast några veckor spredos hans satser öfver allt i Tyskland »als wären — för att begagna en samtidas ord — die Engel selbst Botenläufer», och Luther

ställdes nu inför valet att stå inför den storm, han upprört, eller falla undan för denna. Det är gagnlöst att gissa, huru det gått, om han i det afgörande ögonblicket dragit sig tillbaka. Men i hvarje fall hade reformationen — som väl ändå i någon form tvingat sig fram — säkerligen fått ett annat förlopp än nu. Luthers mod och öfvertygelse-trohet sviktade emellertid ej ett ögonblick. Och det var kanske också mera hans personlighet än hans åsikter, som gaf den nya rörelsen dess bärkraft. Ty en andlig rörelse anknyter sig dock vida mera till den mäktiga personligheten än till några abstrakta sanningar.

Det var motståndet, som utvecklade Luther till reformator. Från påfven vädjade han i nov. 1518 till ett allmänt kyrkomöte och anknöt därmed till 1400-talets aldrig uppgifna kamp mot den påfliga suveräniteten. Häri följde han blott Pariseruniversitetet, som ännu i mars samma år från påfven vädjat till ett allmänt koncilium. Till en början hade reformationen också karaktären af en strid mellan påfvemakten och en universitetslärare. Den utkämpades på disputationer, och det var under dessa akademiska meningsbyten, särskildt vid disputationen i Leipzig, som Luther af sin sanningskärlek och sin logik drefs till en följdriktig utveckling af den ståndpunkt, som han redan från början intagit. Och nu först öfvergick han från den akademiska diskussionen till folkledarens värksamhet, men äfven då med ett kraftigt stöd af Wittenbergs universitet. Det var troligen också därifrån, som yrkandet först utgick, att han skulle ställas icke inför ett kyrkomöte såsom domstol, utan inför den världsliga riksdagen i Worms, och äfven sedermera var det universitetet i Wittenberg, som förblef reformationens vetenskapliga arsenal.

En bland världshistoriens mest genomgripande revolutioner har således utgått från universiteten, och det har då synts som en skyldig gärd af minnesgodhet, att Upsala universitet, hvars återupprättande var en följd af reformationen, äfven under detta århundrade genom en enkel hög-

tidlighet erinrar om denna i universitetens och dess egen historia så betydelsefulla tilldragelse.

Till denna fest, som hålles i universitetets aula onsdagen den 31 oktober 1917 kl. 2 e. m. och vid hvilken universitetets rektor skall tala, har en kantat skrifvits af Svenska Akademiens sekreterare E. A. Karlfeldt med musik af universitetets director musices Alfvén. Därvid kommer äfven att förrättas promotion i alla de fyra fakulteterna, då följande doktorer komma att kreeras:

Inom den teologiska fakulteten:

Af Kungl. Maj:t utnämnda doktorer:

Biskopen i Härnösands stift Ernst Frithiof Lönegren,
Biskopen i Växiö stift, Teologie Kandidaten Karl Ludvig Lindberg,

Professorn vid Universitetet i Upsala, Filosofie Doktorn och Teologie Kandidaten Edgar Hans Casimir Reuterskiöld,
Kyrkoherden i Ockelbo pastorat, Kontraktsprosten, Teologie Kandidaten Erik Gustaf Ljungqvist,

Kyrkoherden i Ununge pastorat, Filosofie Doktorn och Teologie Licentiaten Edvard Johansson Leufvén,

Domprosten i Linköping, Kontraktsprosten, Filosofie Kandidaten Johan Magnus Fredrik Theofil Bring,

Lektorn vid Högre Allmänna läroverket i Norrköping, Filosofie Doktorn och Teologie Kandidaten Anton Valfrid Hacklin,

Kyrkoherden i Sventorps pastorat, Prosten Svante Alin,
Kyrkoherden i Gökhems pastorat Axel Fredrik Runstedt,
Domprosten i Strängnäs, Kontraktsprosten, Teologie Kandidaten Johan Otto Cornelius Norberg,

Kyrkoherden i Svennevads pastorat, Prosten, Teologie Kandidaten Gustaf Herman Pettersson,

Kyrkoherden i Badelunda pastorat, Lektorn vid Högre Allmänna läroverket i Västerås, Teologie Kandidaten Johannes Viotti,

Kyrkoherden i Falu pastorat, Kontraktsprosten Gunnar Ekström,

Kyrkoherden i Forsheda pastorat, Kontraktsprosten Johannes Gustaf Hazén,

Kyrkoherden i Torsås pastorat, Prosten Johan Magnus Lindstedt,

Kyrkoherden i Tygelsjö pastorat, Kontraktsprosten Severin Frithiof Fredlund,

Kyrkoherden i Skabersjö pastorat, Filosofie Doktorn och Teologie Kandidaten Richard Vilhelm Teodor Hedqvist,

Domprosten i Göteborg, Kontraktsprosten Josef Nathanael Rexius,

Kyrkoherden i Lundby pastorat Peter Magnus Rydholm,

Kyrkoherden i Karlskoga pastorat, Filosofie Kandidaten Carl Theofil Ekelund,

Domprosten i Härnösand, Kontraktsprosten, Teologie Kandidaten Per Söderlind,

Andre Komministern i Skellefteå landsförsamlings pastorat, Teologie Kandidaten Johan Söderlind,

Kyrkoherden i Rone pastorat, Kontraktsprosten, Filosofie Kandidaten Jacob Anshelm Ronquist,

Ordinarie Hofpredikanten, Pastorn i Hofförsamlingen, Lektorn vid Högre Realläroverket å Norrmalm i Stockholm, Teologie Kandidaten Oscar Clemens Pontus Åhfeldt,

Kyrkoherden i Brännkyrka församling i Stockholm, Teologie och Filosofie Kandidaten Hans Jonas Lindskog,

Kyrkoherden i Gustaf Vasa församling i Stockholm, tjänstgörande extra ordinarie Hofpredikanten, Filosofie Kandidaten Hans Emil Hallberg,

Lektorn vid Högre Realläroverket å Östermalm i Stockholm, Teologie Kandidaten Herman Olof Levin, samt

t. f. Missionssuperintendenten, Missionären, Filosofie Doktorn Ernst Otto August Heuman.

Af fakulteten utnämnda hedersdoktorer:

Rektorn vid Upsala Universitet, Juris och Filosofie Doktorn Johan Henrik Emil Schück.

f. Universitetsbibliotekarien, Filosofie Doktorn Claes Annerstedt.

Inom den juridiska fakulteten:

f. d. Universitetskanslern, Filosofie Doktorn, Herr Grefve Axel Fredrik Claesson Wachtmeister,

Professorn vid Upsala Universitet, Filosofie Doktorn Axel Anders Theodor Hägerström,

Presidenten i K. Kammarrätten Gustaf Albert Petersson, Professorn vid Upsala Universitet, Filosofie Doktorn Karl Gustaf Westman.

Inom den medicinska fakulteten:

Hans Kungl. Höghet OSCAR CARL WILHELM, Sveriges Arffurste, Hertig af Västergötland,

Medicine Licentiaten Jonas Henrik Allard,

Förste Provincialläkaren i Älfsborgs län, Medicine Licentiaten Nils Jacob Hugo Englund,

Öfverläkaren vid Hålahults sanatorium, Medicine Licentiaten Carl Erik Waller.

Inom den filosofiska fakulteten:

Svea Rikes Ärkebiskop, Universitetets Prokansler, Teologie Doktorn och Filosofie Kandidaten Lars Olof Jonathan Söderblom,

Director Musices vid Upsala Universitet Hugo Emil Alfvén,

Öfverintendenten vid Nationalmuseum Sven Richard Berg, Byggnadsrådet, vice Preses för K. Akademien för de fria konsterna Isak Gustaf Clason,

Professorn vid Upsala Universitet, Juris Doktorn David Davidson,

Medarbetaren i Svenska Akademiens ordbok, Filosofie Kandidaten Otto Hoppe,

Svenska Akademiens sekreterare, Filosofie Licentiaten Erik Axel Karlfeldt,

Ingenjören Axel Lindblad,

f. d. Professorn vid Tekniska högskolan, Filosofie Kandidaten Carl Arvid Lindström,
Kemisten vid Sveriges Geologiska Undersökning, Filosofie Licentiaten Anders Robert Mauzelius.

Promotorer blifva:

Inom den teologiska fakulteten: Ärkebiskopen och Prokansleren.

Inom den juridiska fakulteten: Dess Dekanus Professor Dahlberg.

Inom den medicinska fakulteten: Dess Dekanus Professor Hedin.

Inom den filosofiska fakulteten: Universitetets Rektor.

Till denna högtidlighet får universitetet vördsamt inbjuda:

DD. MM. KONUNGEN och DROTTNINGEN samt det Kungliga Husets öfriga medlemmar.

H. Excellens Statsministern.

H. Excellens Ministern för Utrikes Ärendena.

Riksdagens Talmän och Vice talmän.

Statsrådet och Chefen för Kungl. Ecklesiastikdepartementet.

Kansleren för Rikets Universitet.

Ärkebiskopen och Prokansleren.

Länets Höfding.

Cheferna för K. Upplands Infanteriregemente, K. Upplands

Artilleriregemente och K. Skånska Husarregementets detachement i Upsala.

Upsala stads Borgmästare.

Upsala Stadsfullmäktiges ordförande.

Rektorn vid Upsala Högre Allmänna Läroverk

samt

i staden varande stater och kårer.

Upsala i okt. 1917.

Henrik Schück.

1517-1521

ETT BIDRAG

TILL

FRÅGAN OM LUTHERS RELIGIÖSA OCH TEOLOGISKA UTVECKLINGSGÅNG

AF

EINAR BILLING

I.

UPPSALA 1917

ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.

I.

**Gränslinjen mellan Luthers förreformatoriska och
reformatoriska period.**

I. Från den 31 oktober 1517, från aflatstesernas dag, har reformationens begynnelse alltid daterats — ej först af eftervärlden utan redan af samtiden och af Luther själf. På den dagen är det han syftar, när han i det viktigaste bidrag, han gifvit till sin själfbiografi,¹ bedyrar: »Casu enim, non voluntate nec studio in has turbas incidi, Deum ipsum testor».² Och den och de därpå följande åren är det helt visst han främst har i tankarna, när han i ett annat, ofta anfördt yttrande³ talar om, hur Gud har ledt honom steg för steg såsom en fåle, på hvilken ögonen bländats, på det att han ej måtte se dem, som storma fram mot honom. Något annat datum *kan*, när det gäller reformationsverket och det yttre händelseförloppet, omöjligen komma ifråga såsom gränslinjen mellan »förreformatorisk» och »reformatorisk» tid. Så klar och otvetydig — nästan som i ett klassiskt drama — är den händelsernas logik, hvarigenom Luther alltifrån den dagen steg för steg nödgas framåt på sin bana, ända till hans definitiva uteslutande ur kyrkans sköte och hans definitiva vägran, inför riksdagen i Worms 1521, att återtaga något i sin lära.⁴

¹ I företalet till första bandet af den äldsta upplagan af hans samlade arbeten, Wittenberg 1545. Opera varii argumenti (cit. op. v. a.), Erlangen Ausg. 1: 17 ff. Den bästa texten hos SCHEEL: Dokumente zu Luthers Entwicklung, Tübingen 1911, N:o 8, sid. 11 ff.

² SCHEEL, a. a. sid. 12.

³ I »Tischreden». Här cit. efter ERZIN: Martin Luther, 1917, sid. 26.

⁴ Rubriken »1517—1521» är ju närmast att fatta såsom en abbreviatur för »tiden från aflatstridens början till riksdagen i Worms». Är det emellertid å ena

I hvilken utsträckning var den lära, vid hvilken Luther då förklarade sig af sitt i Guds ord fångna samvete bunden, utbildad redan vid periodens början — i hvilken grad bildar den förutsättningen för dennas strider och arbeten, i hvilken grad är den produkten af dessa?

Att de stora stridsåren tillika för reformatorns teologiska åskådning betecknade en tid af rastlös utveckling, ligger ju i alltför öppen dag för att någonsin hafva kunnat förbises. Med de yttre händelsernas utveckling löper ej blott idéernas parallellt; den yttre historien *är* här omedelbart tillika en idéernas historia, och den senare har därvid ofta s. a. s. försprånget framför den förra: det yttre händelseförloppet betingas minst lika mycket af idéernas inre utveckling som denna af detta. Men hur oändligt rikt än det nya idéinnehåll är, som under denna tid bryter sig fram, ter det sig dock vid en första blick närmast blott såsom konsekvenser, frampressade under stridens tryck, men dock klart logiska konsekvenser, af en redan faststående, innersta grundöfvertygelse. I sin grundläggande undersökning rörande aflatstesernas förutsättningar sammanfattar BRIEGER hvad han betraktar såsom forskningens fullt klara resultat i denna fråga med följande ord: »Wir wissen: geraume Zeit bevor der Wittenberger Professor als Reformator an die Oeffentlichkeit trat, hatten sich in ihm die evangelischen Gedanken, welche ihn zu seinem weltgeschichtlichen Berufe befähigten, herausgearbeitet, zumeist freilich noch als unmittelbar religiöse, für welche die entsprechende theologische Form noch nicht gefunden war. Aber letzteres verschlug nichts. Denn sie waren durchaus abgeklärt, und vor allem: er lebte in ihnen, fest und sicher bereits im Kern seiner Persönlichkeit; er lebte in ihnen naiv gewissermassen,

sidan, för att fixera Luthers ståndpunkt vid periodens början, nödvändigt att gripa tillbaka till hans skrifter från de närmast föregående åren och särskildt till hans stora Romarbriefskommentar af år 1515/16, så vore det å andra sidan onaturligt att vid teckningen af hans ståndpunkt vid slutet af den stora striden mot Rom ej taga med också skrifterna från den första Wartburgs-tiden, intill dess de begynnande svärmiska rörelserna åter ställa honom inför nya frågeställningar. Ville man sålunda karaktärisera den här ifrågavarande perioden från synpunkten af det källmaterial, som för vår teckning af Luthers utveckling därunder direkt kommer i fråga, kunde man ungefärligen säga: »från Romarbriefsföreläsningarna till *De votis monasticis*» (slutet af 1521, i tryck början af 1522). Indirekt kunna naturligtvis också uttalanden af ännu tidigare och ännu senare datum på många sätt tjäna till upplysning.

d. h. ohne eine Ahnung von dem gefährlichen Zündstoff, der in ihnen lag, vollends ohne jede Absicht, sich seiner zu bedienen.»¹

Hvilket stort sanningsmoment, det i hvarje fall ligger i en sådan betraktelse, ser man bäst, om man ger akt på den väg, hvarpå Luther fördes in i sin reformatoriska gärning. Intet är för honom i jämförelse med andra »reformatorer» mera karaktäristiskt, än att han så sent nått fram till något slags enhetligt reformprogram — i viss mening har han aldrig ägt det. De kraf på reformer i det yttre kyrkoskicket han framställer, te sig, när man följer deras successiva framträdande, ej såsom led i en logisk tankekedja; snarare äro de — för att stanna vid BRIEGERs bild — att likna vid en rad på hvarandra följande explosioner. De stå egentligen ej omedelbart i sammanhang med hvarandra, utan hvad som binder dem samman till ett helt är den för alla gemensamma relationen till det innersta religiöst-etiska centrum. Hvar detta ligger behöfver ju ej sägas: det ligger, preliminärt bestämdt, i de stora grundtankarna om synd och nåd, i de kring läran om rättfärdiggörelsen genom tron kretsande tankarna, hvarvid blott är att märka, att tonvikten för Luther härvid faller lika starkt — i början, såsom vi skola se, starkare — på fördjupandet af det etiska krafvet, på inskräpandet af människans totala oförmåga att af egen kraft förvärfva sig en för Gud gällande rättfärdighet, som på det religiösa evangeliet, på läran om Guds oförtjänta nåd. Så länge kyrkans praxis ej kommer i strid med dessa grundtankar, rör han sig ej ur fläcken; när åter här en konflikt uppstår, slår han till, det må träffa hvem och hvad det vara månne, men går för hvarje gång ej längre än det omedelbara religiösa intresset kräfver. Också i denna mening ligger det sanning i bilden om den »bländade fålen».

Typiskt är i detta hänseende redan Luthers uppträdande mot aflaten. När han i ett uttalande ett par år senare² visar hän till de erfarenheter, han såsom själasörjare gjort af de förödande följdena af aflatspredikanternas förkunnelse, såsom det motiv, som drifvit honom att tala, så bekräftas sanningen häraf fullständigt

¹ TH. BRIEGER: Das Wesen des Ablasses am Ausgang des Mittelalters, untersucht mit Rücksicht auf Luthers Thesen, 1897, sid. 5.

² W. A. II: 244: 4 ff. (29/6 1519).

af själfva de samtidiga aktstyckena. Redan före sina 95 teser hade han i en rad predikningar¹ uttalat sig om aflaten. Här är själasörjareintresset det ensamt behärskande. Huru skarpa än orden redan nu understundom kunna falla, är dock syftet uteslutande att afvärja de genom aflatspredikanterna vållade själafördärflika miss-tydningarna af påfvens »rätta och sanna afsikt»: »ut sim ego excusatus et vos a periculo falsæ intelligen- tiæ eruamini».² Ett steg längre går han ju, då han i sina teser uppmanar till att göra frågan till föremål för offentlig disputation. Till tanken på hans själasörjarekall träder här den på den honom såsom universitets- lärare och teologie doktor tillkommande rätten — och plikten — att upptaga alla teologiska spörsmål till pröfning.³ Det är till teologerna och de teologiskt bildade han denna gång vänder sig. Och med dem kan han, på det endast för dem tillgängliga språket, förhandla öfver frågor, med hvilka han alls ej vill att de »enfaldiga» fromma skola oroas.⁴ Men själasörjaresynpunkterna äro dock äfven nu de öfverordnade, och hvarje tanke på att framträda såsom en kyrkans reformator är honom alltjämt främmande. Hvad han vill är blott att fästa teologernas och de närmast ansvariga kyrkliga

¹ 29 juli 1516, 31 oktober s. å., 24 februari 1517. D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 ff. (cit. W. A.) I: 65 ff., 94 ff., 141.

² W. A. I: 98: 18 ff.

³ Det förtjänar observeras, med hvilken energi Luther i den tillägnan till påfven, hvarmed han beledsagar sina »Resolutiones» öfver aflatsteserna, visar hän just till denna synpunkt, W. A. I: 528 f.; 530: 4 ff. (förra delen af 1518). Jfr redan Romarbriefsföreläsningarna, 1515/16 (utg. af FICKER ss. första bandet af »Anfänge reformatorischer Bibelauslegung 1908, I. Die Glosse, II. Die Scholien, cit. R. I o. II). R. II: 301: 19 f.: »... autoritate apostolica officio docendi fungor. Mihi est dicere, quaecunque videro non recta fieri, etiam in sublimioribus...» Vidare t. ex. W. A. II: 601: 15 ff. — Uttalandet W. A. I: 530: 4 ff. är ock, så vidt jag kan se, det första säkert daterbara ställe, där själfva termen (snarlika uttryck, med skiftande betydelse, möta visserligen redan betydligt tidigare, jfr A. RUNESTAM: Den kristliga friheten hos Luther ock Melanchton, 1917) »den kristliga friheten», som senare för Luther blef till en sammanfattande beteckning för hela det kristna lifvets egenart, hos honom möter oss: här i betydelsen af den fria pröfnings- rätten gentemot den häfdvunna teologiens läror — man kunde nästan säga: den akademiska lärofriheten, jfr vidare W. A. I: 647: 33 ff.; 675: 15 (1518).

⁴ W. A. I: 311: 19 ff. (början af 1518) yttrar han gentemot anklagelsen för att hafva »pusillis scandalum dedisse»: »... cum ego non lingua vulgari ediderim nec latius quam circum nos emisirim, adde, solum doctioribus obtulerim et amicis eruditioribus...».

myndigheternas¹ — inom det kyrkliga område, till hvilket han själf hörde — uppmärksamhet på saken och mana dem att med honom besinna sitt ansvar — för själarna inför Gud. På att gifva sina teser en spridning utöfver denna krets tänker han alls ej,² han trycker dem ej ens; de synas hafva spikats i ett skrifvet exemplar.³ Hur djärft än hans bref till ärkebiskopen af Mainz är, talar han dock däri närmast såsom själasörjare till själasörjare.⁴ Af samma synpunkter äro ock själfva teserna till sitt innehåll be- härskade. Och visserligen är det här det etiska intresset, alltså den sida i Luthers åskådning, från hvilken denna snarast ter sig såsom ett fullföljande af de allvarigare medeltida riktningarnas sträfvanden, som dominerar. Att aflatsväsendet fördunklar allvaret i den verkliga boten, detta är det som egentligen bekymrar Luther: 1:a tesen — »när vår Herre och mästare Jesus Christus sade, 'gören bot etc.', ville han, att hela de troendes lif skulle vara en bot» — anger verkligen temat för det hela. Däraf förklaras den egendomliga förening af radikal djärfhet och stark konservatism, som präglar detta aktstycke. Af det egentligen revolutionerande i Luthers nya tankar, hans trosprincip, märkes förvånande litet.⁵ Och i det yttre kyrkoskicket rubbar han egentligen direkt ingen- ting. Äfven aflaten vill han, blott den rätta insikten om dess innebörd upprätthålles, låta stå kvar.⁶ Vid själfva botsakramentet,

¹ Jfr brefvet till ärkebiskop Albrecht i Mainz hos Enders: Dr Martin Luthers ... Briefwechsel, 1884 ff. (cit. E.) I: 114 ff. (Originalen finnes i riksarkivet i Stockholm och kommer att i facsimile publiceras i Kyrkohistorisk årsskrift d. å.) — Liknande skrivelser skall Luther hafva riktat också till biskoparna i Meissen, Zeitz och Brandenburg. Utdrag af teserna sändes till teologerna vid grann- universiteten, Leipzig, Frankfurt och Erfurt. Jfr t. ex. HAUSRATH, Luthers Leben, 3:e uppl. 1913, I: 175; KALKOFF: Luther und die Entscheidungsjahre der Reformation, 1917, sid. 22.

² W. A. I: 528: 38 f. (midten af 1518): »apud nostros et propter nostros tantum sunt editæ, et sic editæ, ut mihi incredibile sit, eos ab omnibus intelligi».

³ Jfr t. ex. HAUSRATH, a. a. I: 145.

⁴ »O Deus optime, sic erudiuntur animæ, tuis curis, optime Pater, com- missæ, ad mortem, et fit atque crescit durissima ratio tibi redenda super omnibus istis. Idcirco tacere hæc amplius non potui. E. I: 115.

⁵ Intet kan därför vara mera missvisande än att, såsom alltjämt ibland i läro- och läseböcker sker, aftrycka dessa teser såsom ett sammanfattande uttryck för Luthers reformatoriska ståndpunkt.

⁶ »Contra veniarum apostolicarum virtutem qui loquitur», säger han t. o. m. (tes 71), »sit ille maledictus». Visserligen blott för att fortsätta (tes 62): »Qui

i dess häfdvunna form, rör han egentligen blott indirekt. Och de kyrkliga myndigheternas auktoritet söker han ifrigt tillvarataga. Väl heter det i 7:de tesen: »Papa non potest remittere ullam culpam nisi declarando et approbando remissam a Deo» — denna, af motståndarne ej angripna sats, finner han själf¹ sedan från en viss synpunkt för radikal — men han fortsätter omedelbart: »aut certe remittendo casus reservatos sibi, quibus contemptis culpa prorsus remaneret». Och i den följande tesen inskräper han direkt: »Nulli prorsus remittit Deus culpam, quin simul eum subiiciat humilitatum in omnibus sacerdoti suo vicario». Dock skulle man helt visst fullständigt taga fel, om man i allt detta såge beräknande diplomati eller räddhågad ackomodation. Hvad Luther här säger är, såsom vi senare skola se, ett troget uttryck för den ståndpunkt, han *alltid* vid denna tidpunkt förfäktar. Och i de punkter, som här egentligen intressera honom, kunde det ej talas med större djärfhet, än han gör. Formellt äro aflateserna ett klassiskt prof på Luthers stridshumör, när det är som allra bäst. I uppfattningen af aflaten korsade sig vid denna tid inom den romerska kyrkan ännu olika åskådningar.² Och blott på en, relativt underordnad, punkt³ kom han i konflikt med en verkligt kyrkligt fastlagen lära. Därför röjer sig ock hos motståndarna en rätt stor förlägenhet vid sökandet efter en angreppspunkt; och sedan Luther sört för att skaffa fram nytt anklagelsematerial, är man glad att få skjuta hela den ursprungliga stridsfrågan, där de för Rom bestämmande materiella intressena lågo i blott alltför öppen dag, åt sidan. Men mot den faktiskt rådande åskådningen, sådan den under de tre sista århundradena småningom,

vero contra libidinem et licentiam verborum Conciniatoris veniarum curam agit, sit ille benedictus». W. A. I: 236 f.

¹ Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, 1518, W. A. I: 539 ff., 594

² Jfr BRIEGER, a. a. sid. 24 med not 2, 40 ff. och passim.

³ Det gäller här förnekandet af den i en »extravagans» af Avignonpåfven Clemens VI — en föga imponerande auktoritet — fastslagna satsen, att den »kyrkans skatt», hvarur påfvens kompetens att förläna aflat härflyter, består i Kristi och helgonens förtjänster (tes. 56 ff.): Luther vill här i stället (tes. 60) insätta helt enkelt den åt kyrkan anförtrödda nycklamakten. Vid denna punkt är det därför den kyrkliga aktionen i första hand sätter in.

i teologernas arbeten och i kurians praxis utbildats, ställer han sig i radikal motsats.¹ Och hur »bländad» han än i viss mening var, så blind var han helt säkert ej, att han ej märkte hvad alla andra ögonblickligen märkte, hur utomordentligt ömtålig, hur farlig att röra vid, den punkt var, på hvilken han här satt fingret. Af det som egentligen intresserade kurjan och dess underordnade, af olika slag och grader, vid aflatshandeln, af det som gjorde denna till en så rikt flödande inkomstkälla, skulle, om Luthers tankar slogo igenom, *intet* blifva kvar. Det förtjänar att påpekas, att, såsom Luther måste hafva varit sig fullt medveten, också hans egen, käre kurfurstes intressen på det kännbaraste drabbades af hans angrepp.²

Och såsom här, så går det sedan hela tiden. Först ganska långt fram under den här ifrågavarande perioden — första gången väl under förberedelserna till Leipzigerdisputationen (sommaren 1519) — börjar Luther i ett sammanhang öfverväga frågan om det påfliga systemets skriftenliga rätt: han kan själf senare ej nog förvåna sig öfver långsamheten i sin utveckling på denna punkt.³ Hans motståndare är det som — han tackar dem själf senare halft ironiskt därför⁴ — i detta hänseende tvinga honom steg för steg framåt. Men ser man närmare till, skall man finna, att det aldrig är dessa mera yttre frågor i och för sig, som intressera honom: hvad som sätter honom i rörelse är alltid den på en ny punkt uppdagade, direkta eller indirekta oförenligheten mellan det romerska kyrkoväsendet och det evangelium om — för att åter använda en förkortad formel — rättfärdiggörelsen genom tron, som han vet sig vara satt att förkunna. Särskildt betecknande är i detta hänseende det bref han efter hemkomsten från förhöret inför Cajetanus i Augsburg hösten 1518 — kanske den mest kritiska punkten i Luthers lif — skrifver till sin kurfurste. I den fråga som Cajetanus skjutit i förgrunden — den gällde den förut (ofvan sid. 8 n. 3) berörda frågan om grundvalen för påfvens rätt att bevilja

¹ Jfr BRIEGER, a. a. sid. 85 f. o. passim.

² Jfr KALKOFF, a. a. sid. 21.

³ Jfr särsk. hans företal till sina skrifter från åren 1517—1519 (se ofvan not 1), SCHEEL, a. a. 15: 12—23.

⁴ I inledningen till »De Captivitate» (1520), W. A. VI: 497: 7 ff.

aflat — förklarar han sig trots allt beredd till estergift. Men därjämte hade legaten fordrat återkallande af satsen att »den som går till sakramentet måste tro, att han skall få sakramentets nåd»¹ — det gällde här alltså frågan om trons afgörande betydelse — och här förklarar Luther hvarje återkallelse omöjlig: denna sats skall han ända in i döden bekänna, och hellre skall han förneka allt än taga den tillbaka.²

Nu har det sitt intresse att ge akt på, att den sats, vid hvilken här vägarna skiljas, ej härstammar från de ursprungliga teserna utan först från de därtill sig anslutande »Resolutiones».³ Så som den nyss citerades, innehåller den visserligen intet, som ej Luther redan långt tidigare uttalat. Men går man tillbaka till det yttrande i »Resolutionerna», på hvilket anklagaren slagit ned, kan man, såsom vi skola se, ej utan skäl fråga sig, om de tankar Luther där uttalar — och här gäller det dock det innersta centrum i Luthers religiösa åskådning — redan vid tesernas publikation funnos färdigutbildade. Dock visar redan den omständigheten, att i hvarje fall Luther själf i detta hänseende ej är sig medveten om någon utveckling, än mer den oböjliga konsekvens, med hvilken han alltifrån början, medan alla andra svikta och mana honom att böja sig, går sin väg framåt, tydligt nog, att brytningen med Rom, hvad själfva den djupaste religiösa åskådningen beträffar, redan vid början af perioden i verkligheten var radikal och ohjälplig. Man kan väl ibland vid denna tid, ej minst inför de 95 teserna, frestas att fråga sig, hvar här egentligen sprängstoffet döljer sig — det måste dock tydligen hafva funnits där, färdigt att explodera vid en tillräckligt omild yttre vidröring. Eller med SEEBERGS⁴

¹ E. I: 286.

² »Doleo totis visceribus hanc rem fidei nostrae in ecclesia non solum dubiam et ignotam, sed etiam falsam putari. Verum, optime Princeps, coram Deo et angelis ejus protestor, fiat de alia mea responsione, quidquid fieri potest, sit falsa, sit contra Extravagantem, sit damnanda, sit revocanda; faciam hic omnia, si ita oporteat; hanc autem sententiam moriens confitebor, et omnia potius negabo, quam illam revocabo... si hanc fidei sententiam mutavero, Christum negavero. Sic sapio, sic sapiam, donec contraria sententia per Scripturas fuerit probata, et adductae per me auctoritates dissolutae: quod nondum est factum, neque fiet (Deo propitio) unquam». E. I: 286 f.

³ W. A. I: 541.

⁴ Lehrbuch der Dogmengeschichte (1:a uppl.), Bd II, 1898, sid. 218.

fredligare bild: »öfverallt är, under de gamla formernas groddblad, det nya lifvet förhanden».

Men just om man ger akt på de förbindelselinjer, som hos Luther från hvarje punkt af hans reformatoriska gärning leda tillbaka till det innersta religiösa centrum, säger man sig ovillkorligen, att detta dock blott kan vara den ena sidan af saken. Bakom BRIEGERS och SEEBERGS distinktion mellan de yttre »formerna» och det inre »lifvet», döljer sig väl dock en rätt stark anakronism. Tänka vi — under bortseende tillsvidare från den teologiska begreppsbildningen — på allt det myckna, som Luther 1517 ännu höll fast vid och som han 1521 stött ifrån sig, synes det nog för oss mest röra sig blott om yttre »former». För en katolik ter det sig sannerligen icke så. För Luther själf var nog en del däraf redan 1517 mest att likna vid torra löf, som första vindstöt bringar att falla af. Detta gäller tydligen t. ex. om *aflaten*. Fast han i sina teser lät också den i det yttre stå kvar, är dock intet tydligare, än att ingen som tillägnat sig Luthers premisser — äfven blott i den mån, som de i teserna kommo till uttryck — någonsin mer skulle tänka på att för egen del göra något bruk af aflaten. Luther bekänner själf öppet, att han råder enhvar, som direkt vänder sig till honom, att intet hafva därmed att skaffa. Annorlunda ligger redan saken vid sådana för oss externa frågor som t. ex. de om *skärselden* och om *helgondyrkan*. I båda afseendena hade väl Luther redan 1517 lämnat den vulgärkatolska ståndpunkten, men i den spiritualiserande form han gifvit dessa läror, inneslöto de för honom en kärna af djup religiös betydelse¹: det var när han uppgaf dem ej en förändring så helt på ytan. — Här gäller det dock ännu blott detaljer. Af helt annorlunda ingripande betydelse är den totala förändring i uppskattningen af *munkväsendet*, som under perioden ägt rum. Vid dess början är hans ställning till detta ännu väsentligen obruten. Något särskildt meritoriskt ligger väl ej längre för honom i munklifvet. Den som ej på annat

Otillräckligheten af den vanliga frågeställningen.

¹ Jfr i fråga om skärselden vid sidan af själfva teserna (tes 14—29) t. ex. R. II: 218: 17—23 (1515/16); W. A. I: 555 ff. (1518); II: 70: 15 ff.; 138: 37; 161: 323 ff.; VI: 17: 12 (1519); 370 f. (1520); VII: 451: 11 ff. (1521); i fråga om helgonen t. ex. W. A. I: 79, 150 (1516); W. A. I: 411—426 (1515, tryckt 1518); II: 69: 18 ff.; 689 f; 695 ff.; 743 ff. (1519).

sätt än genom att blifva munk tror sig kunna vinna salighet, han må akta sig för att blifva det. Men »den som i insikt af sina svåra synder och i önskan att af kärlek göra Gud något stort tillbaka, frivilligt afstår från sin frihet och ikläder sig denna (inför världen) dåraktiga dräkt och underkastar sig dessa föraktade plikter» — han gör väl (»optime facit»).¹ Mellan detta yttrande och den stora slutuppgörelsen med munkväsendet i »De votis monasticis» vid periodens slut ligger en lång väg med många etapper och mellanstadier. Och man behöfver blott sammanställa den motivering, hvarmed vi nyss hörde Luther uppmuntra till afläggandet af munklöftet, med de instanser, som han i »De votis» i välordnad falang för fram såsom argument för sin tes om munklöftenas totala oförenlighet med evangelium, de redan aflagda löftenas ogiltighet, rätten och, i regel, plikten att bryta dem — de stå i strid mot: 1. Guds ord, 2. tron, 3. den evangeliska friheten, 4. Guds bud, 5. kärleken, 6. förnuftet² — för att omedelbart se, huru djupt in den förändring sträcker sig, som här försiggått, hur svårt, ja omöjligt det till sist måste blifva att här skilja mellan en af förändringen oberörd, innersta kärna och något, som skulle kunna liknas vid ett blott yttre skal. — Jämsides med uppgörelsen med munkväsendet och munketiken fortgår, i snabbare tempo, brytningen med hela det kyrkliga *auktoritetssystemet*. Såsom den slutetapp, till hvilken Luther i detta hänseende vid slutet af perioden nått fram, betecknar han själf i det redan flera gånger citerade företalet till sina äldsta skrifter den klara insikten: »papam necessario esse ex diabolo». ³ I fråga åter om sin ståndpunkt vid aflatsstridens början ber han läsaren i samma företal noga besinna, att han då ännu var »den mest rasande papist» beredd att, om han hade kunnat, döda eller medverka till att döda alla som på någon punkt vägrade påfven sin lydnad.⁴ I detta yttrande må nu någon öfverdrift ligga. Men i hvilken grad det dock träffar det riktiga, hur långt det är ifrån att man i Luthers så förvånande länge upprepade försäkringar om sin beredvillighet att böja sig för kyrkans domslut, har rätt att se

¹ R. II: 318 (1515/16).

² W. A. VIII: 578—666 (1521).

³ SCHEEL, a. a. sid. 15.

⁴ Ibid. sid. 11 f.

blotta diplomatiska schackdrag eller dylikt, det ser man bäst, om man ger akt på, huru han i den af hans skrifter före 1517, som af mången betraktas såsom den klarast reformatoriska, i Romarbrefs-kommentaren af år 1515—16, ständigt på nytt, utan att texten eller tankesammanhanget i och för sig i regel ger någon som helst anledning därtill, alltså tydligen såsom uttryck för ett religiöst hjärteintresse, återkommer till de mest kategoriska varningar för och domar öfver allt hvad häretici och skismatici heter.¹ Här behöfves ingen pröfning, intet resonnemang; här hjälper alls ej en hänvisning till deras heliga lif eller deras uppbyggliga läror; det faktum, att de vägrat att underkasta sig påfven eller kyrkan är ensamt för sig vittnesbörd nog; den »superbia», som här kommer till synes, är oförenlig med tron på Kristus; till tron, den rättfärdiggörande tron, hör villigheten att underkasta sig hvarje ord, som utgår från en kyrkligt öfverordnads mun.² »Sic enim justificabimur et non aliter». ³ Kan den rättfärdiggörande tro, i hvars namn detta kräfvess, verkligen till sitt inre väsen vara samma tro, för hvars skull Luther uppsäger hela det gamla auktoritetssystemet, påfve och konsilier, sin lydnad?

På den djupast ingripande af de i öppen dag liggande förändringar, som under här ifrågavarande period försiggått i Luthers ståndpunkt hafva vi dock ännu ej pekat. Den ligger på *sakramentslärans* område. På *en* central punkt, ja den centralaste, hade väl Luther här redan före aflatsstridens början — med sitt häfdande af tron på absolutionsordet såsom det afgörande i botssakramentet⁴ — satt in med sin kritik. Och man kunde ju i viss mening säga, att i denna sats hela kritiken af det romerska sakramentsväsendet redan in nuce är gifven. Men af dessa konsekvenser anar Luther själf intet. De sju sakramentens heliga ring är för honom vid periodens början ännu helt obruten; vid dess slut åter står af hela sakramentssystemet i grunden lika litet kvar som af det rättsliga

¹ Jfr t. ex. R. II: 33: 17 ff.; 39: 9 ff.; 86: 3—34; 88: 7 ff.; 94: 1 ff.; 238: 18 ff.; 248; 255: 15 ff.; 334: 16 ff.

² R. II: 87: 28—89: 21.

³ R. II: 90: 1. Jfr vidare t. ex. 86: 10—30; 92: 3 ff.

⁴ Jfr spec. W. A. I: 131 (febr. 1517).

auktoritetssystemet.¹ I Luthers uppgörelse med den romerska sakramentsläran ligger — det förstod samtiden bättre än vi — de stora stridsårens mest revolutionära gärning. Först därmed riktades dödshugget mot det hierarkiska systemet. Så länge prästen ännu i kraft af den honom i ordinationens sakrament förlånade, specifika nådesutrustningen, den där honom påtryckta »character indelebilis», var den, genom hvilkens förmedling allena de öfriga kunde komma i besittning af Guds nåd; så länge han ensam hade binde- och lösenyckeln i sin hand; så länge han hade makt att i mässoffret förvandla brödet och vinet till Kristi lekamen och blod och så på nytt frambära försoningsoffret för världens synd — så länge skulle Rom egentligen hafva med lugn kunnat betrakta hela angreppet: hela den kyrkorättsliga argumentationen för hierarkiens maktställning kunde smulas sönder, utan att dock i grunden något väsentligt i systemet behöfde ramla. Men med den sakramentala nåden faller också hela det hierarkiska systemet.

Och här föll mer än så. Först genom angreppet på sakramenten uppkallade Luther på allvar mot sig sin fruktansvärdaste fiende, nämligen själfva den lefvande katolska fromheten. Här kände denna sig träffad i sitt innersta. Man måste ständigt på nytt betänka, att för den medeltida kristne själfva Guds nåd var exklusivt bunden vid sakramenten: ordet är lag och lära, och, såsom uppbyggelsemedel, ett betydelsefullt incitament för fromhetslifvet, men »nåden» i egentlig mening, den nåd, hvarigenom människan omskapas och »göres behaglig» inför Gud, gifves, eller »ingjutes», blott i sakramenten. Hela den kristnes lif, från den nyföddes dop till »den sista smörjelsen» på dödsbädden, är en vandring från sakrament till sakrament. De äro hvilopunkterna på vägen. I dem tillmäter honom Gud i noga motsvarighet till hans behof och till hans förtjänster stycke efter stycke af sin hemlighetsfulla »nåd»

¹ Den senare striden mellan den reformerta och lutherska åskådningen har ofta totalt förskjutit perspektivet i fråga om innebörden af Luthers kritik af den romerska sakramentsläran. Blicken har därigenom kommit att fixeras på en enda, i denna motsättning underordnad detalj i läran om nattvarden, och skillnaden mellan lutherskt och romerskt har då kunnat synas tämligen oväsentlig. Till den verkliga betydelsen af Luthers ståndpunkt i sakramentsfrågan kontra Rom få vi i det följande återkomma.

och leder honom så, genom sin kyrkas förmedling, steg för steg fram till den himmelska härligheten. Blott i botsakramentet kan förlåtelse vinnas för efter dopet begångna »dödliga» synder, och till det är också »rättfärdiggörelsen» i katolsk mening, i betydelsen af den genom hela lifvet fortskridande omskapelseprocessen, i första hand knuten. Och kring eucharistiens sakrament, med dess »mysterium tremendæ majestatis», dess förvandlingsunder och mässoffer kretsar den frommes hela religiösa stämnings- och känslolif; där får han redan på jorden en försmak af den himmelska saligheten. Med ju större uppriktighet man lefde i den katolska fromhetstypen, dess mer måste Luthers angrepp på sakramenten förnimmas såsom ett verkligt helgerån. Detta känner också Luther själf. »Inaudita et stupenda dico», utropar han en gång i sin åt slutuppgörelsen med den romerska sakramentsläran ägnade skrift *De captivitate babilonica* (1520) och manar bevekligt sina läsare att noga pröfva, innan de fälla sin dom.¹ Så är det ock först denna skrift — trots att de flesta af dess enskilda tankar redan förut voro uttalade,² som för bredare kretsar gör det klart, att brytningen verkligen är ohjälplig. Därför skyndar sig en af Luthers fiender att mot hans afsikt sprida denna skrift äfven på tyska språket;³ därför rådes han ännu vid riksdagen i Worms af sina vänner att åtminstone fränsäga sig ansvaret för denna enda skrift; och därför är det inför den, som den stora siktningen bland Luthers anhängare sker: de, hvilkas intresse väsentligen varit fästadt vid den mera yttre reformen, draga sig nu tillbaka, medan de andra först nu rätt förstå vidden af det nya, som de bejakat.⁴ — I hvilken grad också enligt Luthers

¹ W. A. VI: 521 f.

² Jfr framför allt hans tre »Sermone» af år 1519 om botens, dopets och nattvarden sakrament, utläggningen af tredje budet i Sermon von guten Werken 1520 samt Ein Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe s. å.

³ Se W. A. VI: 487 f.

⁴ Typisk är berättelsen om denna skrifts verkan på Bugenhagen, då en pommersk prämonstratensermunk. Efter första genombläddrandet skall han »i hastigt mod» hafva kastat den ifrån sig. »Men han tog den upp på nytt, och när han läst den till slut, skref han till Luther, och redan på våren begaf han sig själf till Wittenberg och blef Luthers kollega vid stadskyrkan». HAUSRATH, a. a. I: 360.

egen åskådning vid aflatstridens början Guds nåd ännu var bunden vid de kyrkliga sakramenten, är en synnerligen intressant, sällan till sin betydelse fullt uppskattad fråga, med hvilken vi senare måste sysselsätta oss. Här kan det vara nog att betona, att i hvarje fall hans lif och praxis i förhållande till sakramenten ännu vid denna tid helt var den medeltide kristnes. Det är nog för att låta oss förstå, hvilken grad af klarhet och fasthet Luthers grundåskådning måste hafva vunnit, innan han vågade detta sista angrepp, men också huru starkt detta steg, medan det förbereddes och sedan det tagits, måste hafva återverkat på hela hans religiösa åskådning. Man besinne tillika, att det förbereddes och togs med det ständigt sig närmande och slutligen förverkligade hotet om ex-kommunikation inför ögonen.

Hur viktig emellertid den hittills fullföljda synpunkten än må vara, får man dock akta sig att alltför ensidigt urgera den. Det vore alldeles gifvet skeft att föreställa sig den utveckling i Luthers religiösa grundåskådning, som under vår period äger rum, såsom betingad uteslutande af arbetet med de nya problem, inför hvilka han genom den af hans aflatstesor framkallade striden ställdes, och af de nya afgöranden, till hvilka den nödgade honom. Ej fullt två månader före den skickelsedigra 31 oktober — 4 september 1517 — hade Luther i 97¹ tesar inbjudit till en annan disputation: »contra scholasticam theologiam», såsom den häfdvunna beteckningen² blifvit. För eftervärlden har betydelsen af detta Luthers steg alldeles skymts undan af de världsomhvälfvande konsekvenser, som de 95 teserna förde med sig. Luther själf såg saken på helt motsatt sätt.³ I de 95 teserna rörde det sig för honom egentligen

¹ Resp. 98, 99 l. 100 — räkningen är olika i olika upplagor.

² Jfr W. A. I: 221 f.; STANGE, Die ältesten ethischen Disputationen Luthers, 1904, sid. 30.

³ När Luther i företalet till sin (äldre) Galaterbrefskommentar 1519 (W. A. II: 445) betecknar sina aflatstesor såsom »nugas aliquot de indulgentiis, res sane leviculas de rebus sicuti mihi videbar leviculis, verum ut nunc expertus sum res omnium maximas de rebus omnium maximis», så är detta uttalande väl, liksom hela företalet, medvetet ironiskt formadt. Men en kärna af allvar ligger dock bakom — jfr den liknande tankegången i citatet ur »de servo arbitrio» nedan sid. 21, n. 1. Jfr ock II: 679: 9 ff. (1519).

blott om en lokal angelägenhet;¹ här gällde det frågor af, efter hans uppfattning, helt annorlunda universell betydelse, ja, här kände han sig verkligen i viss mening redan som »reformator» — väl ej af kyrkan men af teologien. Därför sörjde han ock här, på helt annat sätt än ifråga om de 95 teserna, själf för, att hans tankar skulle nå en större offentlighet, och väntade med spänning på det intryck de skulle göra.² Det var ock ett steg af oerhörd djärfhet han tagit. Hans 97 tesar inneburo intet mindre än en utmaning på lif och död mot hela den skolastiska teologien och dess filosofiska auktoritet, Aristoteles, från teologisk som från filosofisk synpunkt, mot dess åskådning som mot dess metoder. Och i den teoretiska kritiken låg tillika krafvet på en fullständig reform af universitetsundervisningen — eller, kanske rättare, ett försvar för den i Wittenberg redan under Luthers egid till stor del genomförda reformen.³ Hur långt in i detaljer emellertid än Luthers kritik går, är det dock i grunden blott en enda grundtanke som genomgår alla hans anmärkningar, densamma som bildar det innersta centrum i hela hans åskådning. Dess stora grundtankar om synd och nåd komma här vida direktare och fylligare till uttryck än i aflatsteserna; dock faller äfven här tonvikten vida mindre på det positiva, på Guds oförtjanta nåd och trons förlitande därpå — hvad därom säges har mera karaktären af en biprodukt — än på det negativa, på den mänskliga viljans totala sedliga oförmåga, på det illusoriska i hela talet om ett »liberum arbitrium», på omöjligheten för människan att af egen kraft på något sätt bereda sig till nåden o. s. v. Och den anklagelse han riktar mot hela sin tids teologi lyder nu

¹ Jfr ofvan sid. 7 not 2.

² Jfr brefven till Joh. Lang 4 september och 11 november 1516, E. I: 106 f.; 124 f. och därtill BOEHMER: Luther im Lichte der neueren Forschung, 3 Aufl., 1914, sid. 65.

³ Det var också ej blott Luther själf, som kände det revolutionära i dessa tesar. Christoph Scheurl i Nürnberg såg däri begynnelsen till en total teologisk omhvälfning (jfr W. A. I: 222), och äfven i Rom tillskref man, såsom KALKOFF (a. a. sid. 29) anser sig kunna konstatera, dessa tesar vida större betydelse än aflatsteserna. I hvarje fall tedde sig saken så för Luthers värdigaste motståndare under de följande åren, Cajetan. I aflatsteserna fann han i hufvudsak blott »errores, non haereses», men i kritiken af den skolastiska teologien, i dess undanträngande vid universitetsstudiet till förmån för det omedelbara sysslandet med den heliga skrift och dess grundspråk o. s. v. ligger för honom den grundstörande faran. Jfr KALKOFF, a. a. sid. 45 f.

— med användande af det mest förhatliga af alla kättarenamn — på pelagianism. Äfven mot Aristoteles' filosofi är detta, det stöd den ger åt gärningsläran och egenrättfärdigheten, hufvudanklagelsen.

Till att närmare ingå på de i dessa hänseenden i de 97 terna utvecklade tankegångarna är här naturligtvis ej platsen. Hvad som för ögonblicket intresserar oss är närmast blott den hjälp, de gifva oss att fastställa, hvilka de tankar voro, som vid den tidpunkt, då aflatsfrågan kastade Luther in i oväntade strider och konfronterade honom med nya problem, stodo i brännpunkten för hans religiösa och teologiska intresse. För att rätt förstå betydelsen af deras vittnesbörd i detta hänseende gäller det emellertid att beakta, att de på intet sätt stå såsom ett isolerat aktstycke. Redan i den stora Romarbrefskommentaren bildar arbetet med de i dem skarpare fixerade problemen, det egentliga hufvudtemat, åtminstone för såvidt den ingår på mera teologiska utredningar. I fråga om *en* härmed sammanhängande punkt fäster Luther direkt uppmärksamhet på, att han själf länge stått på skolastikens ståndpunkt,¹ på en annan reviderar han under själfva föreläsningarnas gång sin åsikt i antipelagiansk riktning.² Ungefär samtidigt med afslutandet af Romarbrefsföreläsningarna fixerar han så, själf eller genom en af sina lärjungar, i en disputation »de viribus et voluntate hominis sine gratia» (sannolikt september 1516),³ den ståndpunkt, till hvilken han nu i dessa frågor nått fram. Till den i denna disputation utförda tankegången knyta nu de 97 terna af september 1517 direkt vid. Och så snart han i aflatsstridens virrvarr får ett ögonblicks lugn att tänka på andra frågor, tager han på nytt, i den i sammanhang med Augustinerklostrens ordenskapitel i Heidelberg den 26 april 1518 hållna disputationen, upp tråden från de 97 terna, under ytterligare skärpande och preciserande af sina antipelagianska och antiaristoteliska satser. En del föreläsnings- eller disputationsfragment⁴ vittna ytterligare om, hur starkt hans teologiska arbete är koncentreradt kring dessa frågor. Under de nu

¹ R. II: 209: 25 ff.

² Jfr R. II: 322 f. (här möter ock, väl för första gången, själfva slagordet: pelagianism) och därtill O. RITSCHL: Dogmengeschichte des Protestantismus II: 1, 1912, sid. 60 f.

³ W. A. I: 145 ff.

⁴ Se STANGE, a. a. sid. 14 ff.

följande åren var det väl andra problem — resp. andra sidor af samma stora problem — som starkast trädde i förgrunden. Men under allt detta spinner dock Luther oafslått vidare på de antipelagianska och antiaristoteliska disputationernas tema. I Galaterbrefskommentaren af år 1516—1519, där visserligen den positiva sidan af rättfärdiggörelseläran starkast betonas, gå deras tankar, delvis i samma ordalag,¹ ständigt på nytt igen. Men också i den direkt af aflatseserna framkallade striden hämtas anklagelsematerialet ur och rör sig försvaret kring jämväl den andra disputationsseriens tesar. Dessas tankar bilda ju ock den principiella bakgrunden äfven för de 95 terna — den första af dessa, om den genom hela lifvet fortskridande boten, är blott den omedelbara praktiska konsekvensen ur dem.² Bland Ecks tesar och Luthers motteser för disputationen i Leipzig (1519) stå flera (tes 2, 3 och 7) i vida direktare sammanhang med deras än med aflatsesernas tema. Och när Luther i en i Leipzig i sammanhang med disputationen hållen predikan gör reda för dennas »tvåfaldiga materia», nämner han frågan om »Guds nåd och vår fria vilja» i främsta, de ur aflatsstriden direkt framgångna stridsfrågorna först i andra rummet.³ Vid själfva disputationen — försåvidt denna utkämpades mellan Eck och Luther själf — kommo väl de det förra temat berörande terna knappast direkt till förhandling. Men i Luthers efter densamma utgifna »Resolutiones» (1519) lägges just på dem en stark tonvikt. Särskildt samlas här intresset kring den andra af Luthers Leipziger-Theser (W. A. II: 160): »att förneka, att människan syndar (äfven) i det goda hon gör, och att den förlåtliga synden är sådan ej genom sin egen natur utan genom Guds barmhärtighet allena, eller att hos barnet efter dopet synd finnes kvar, det är att på en gång trampa Paulus och Kristus under fötterna ('Paulum et Christum semel conculcare').» I denna sats har Luther i själfva verket, i

¹ Jfr t. ex. W. A. II: 569: 12 ff. (Gal.-komm.) med I: 227: 6 ff. (disp. 4/9 1517).

² I den första af Luthers motteser mot Ecks tretton tesar för disputationen i Leipzig (1519) kommer sammanhanget direkt till uttryck: »Quotidie peccat omnis homo, sed et quotidie poenitet docente Christo 'poenitentiam agite' ...» W. A. II: 160.

³ W. A. II: 246: 23 ff.

en egendomlig, af Ecks angrepp betingad form, gifvit en kort sammanfattning af grundtankarna i sina tre disputationer från 1516—1518, och den ger honom nu anledning att ytterligare fullfölja och fördjupa sin polemik mot skolastikens pelagianism. Och de tankar, han härvid utvecklar, spela sedan i sin ordning en central roll i hela den till bannbullen af den 15 juni 1520 sig anslutande striden. Från dem, resp. direkt från de antipelagianska disputationerna, hämtar den påfliga bullan materialet för flera af sina anklagelsepunkter (art. 2, 31, 32, 36¹). Och i den rad af betydelsefulla skrifter, hvarmed Luther besvarar bullans och dess teologiska försvarares angrepp — Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam . . . damnatorum 1520; Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers . . . 1521; Rationis Latomianae confutatio 1521 o. s. v. — är det på dem hufvudtonvikten faller. En alldeles särskild betydelse får härvid satsen om den »efter dopet hos barnet kvarblifvande synden». I diskussionen om den får nämligen Luther anledning att närmare ingå jämväl på skolastikens nådebegrepp, och det är så i själfva verket hela den medeltida uppfattningen af synd och nåd, som under denna något egendomliga förklädnad kommer under debatt. Frågar man sig alltså hvar det egentliga uppslaget till de stora stridsårens mera interna, de centralaste religiösa frågorna berörande diskussioner ligger, då är det ej så mycket till de 95 teserna af den 31 oktober, som fastmer till de 97 teserna af den 4 september 1517, som man föres tillbaka. Men det starkaste vittnesbördet om, i hvilken grad den däri dominerande synpunkten, midt under sysslandet med de andra frågor, som motståndarna tvingade på honom, dock hela tiden behållit sin centrala plats i Luthers tänkande, afges kanske dock af ett arbete, som faller utanför hela den här afhandlade perioden — Luthers stora stridskrift mot Erasmus: *De servo arbitrio* (1525). Detta arbete — i teologiskt vetenskapligt hänseende väl Luthers mest betydande — ter sig ej blott faktiskt såsom den rätliniga fortsättningen af, det mäktiga slutordet i, den 1516 började kampen mot »pelagianismen»; utan det märkliga är, att Luther själf röjer ett tydligt medvetande om detta sammanhang: nu äntligen har han från alla de oväsentliga

¹ Se W. A. VII: 103, 136, 138, 142.

frågor, som andra skjutit i förgrunden, fått komma tillbaka till själfva den springande punkten, med hvilken han egentligen alltid velat syssla: det är Erasmus' berömmelse, att han ensam förstått, hvar denna ligger.¹

Det är ur flera synpunkter af betydelse att gifva akt på, att Luther ännu 1525 kan åt frågan om den ofria viljan inrymma den plats såsom själfva »cardo rerum», som han senare brukar förbehålla åt läran om rättfärdiggörelsen genom tron. Hvad som för ögonblicket för oss i det senast sagda närmast är af intresse, ligger emellertid i konstaterandet däraf, att Luther just vid den tidpunkt, då han genom sitt angrepp på kyrkans aflatspraxis kastas in i för honom helt oväntade strider, på en i högsta grad central punkt är stadd i ett verkligt, metodiskt fortskridande, vetenskapligt tankearbete, och att detta, tvärs igenom alla afbrott och alla korsande tankelinjer, genom hela perioden och också öfver dess gränser, ofbrutet, i ständig fördjupning och precisering, fullföljes och utvecklar sina konsekvenser. Att den riktning, som hans tanke tager, också i dessa stycken i väsentlig grad är betingad af de nya frågeställningar, i hvilka han genom aflatsstriden fördes in, är nu visserligen så tydligt som möjligt. Men man får ej förbise, att det dock här gäller två ursprungligen relativt själfständiga, fastän visserligen från början hvarandra berörande, sedan allt oskiljaktigare sammanväfda problemräckor, af hvilka den ena s. a. s. af honom själf formulerats och göres till föremål för ett planmässigt tankearbete, medan den andra snarare tvingas på honom och tränger sig fram till sin lösning i en serie dramatiska, alla hans personlighets krafter kräfvande, hela hans religiösa lifs inre och yttre miljö förvandlande afgörelser. Man kan gå för långt i att teckna Luther blott såsom de stora stridernas och genombrottens man. Till egentligt vetenskapligt arbete fick han väl efter år 1517 ej mycken

¹ Hoc in te vehementer laudo et praedico, quod solus prae omnibus rem ipsam es aggressus, hoc est summam causae, nec me fatigaris alienis illis causis de papatu, purgatorio, indulgentiis ac similibus nugis potius quam causis, in quibus me hactenus omnes fere venati sunt frustra. Unus tu et solus cardinem rerum vidisti et ipsum iugulum petisti, pro quo ex animo tibi gratias ago; in hac enim causa libentius versor, quantum favet tempus et otium. W. A. XVIII: 786: 26 ff. Jfr STANGE, a. a. förord sid. X.

ro. I sin återblick år 1545 öfver sitt författarskap klagar han själf öfver, att hans böcker, i motsats till Melanchthons, framtingade som de blifvit under trycket af händelsernas förvirrade gång, »ita etiam ipsi sint quoddam rude et indigestum chaos, quod nunc nec mihi ipsi sit facile digerere».¹ Men en viss motvikt till denna karaktäristik bildar den lärdom, i hvilken han låter hela denna återblick utmynna: »Haec ideo narro, optime lector, ut, si lecturus es opuscula mea, memor sis, me unum fuisse . . . ex illis, qui (ut Augustinus de se scribit) *scribendo et docendo profecerint*, non ex illis, qui . . . ad unum intuitum scripturae totum spiritum eius exhauriunt».² Hvad som i det närmast föregående utförts kan tjäna såsom en illustration till denna senare synpunkt.³ Och i hvarje fall är detta ägnadt att från en ny sida motivera ett tvifvel om det berättigade i att fatta de nya tankar, som under de stora stridsåren hos Luther komma till, blott eller nästan blott såsom konsekvenser ur en redan faststående grundåskådning eller, med andra ord, i att utan vidare låta aflatstridens utbrott på samma sätt som i fråga om det yttre reformationsverket jämväl med hänsyn till idéernas historia bilda gränslinjen mellan Luthers »inre» utvecklingstid och hans klart »reformatoriska» period.

Problemet
hittillsva-
rande be-
handling.

2. Man kan svårigen säga, att den moderna Lutherforskningen alltid varit fullt på sin vakt mot den här lurande felkällan. På ett helt annat sätt än i den äldre Luther-litteraturen har man visserligen på senare tiden lärt sig att aktge på de olika utvecklings-

¹ SCHEEL, a. a. sid. 11.

² SCHEEL, a. a. sid. 18.

³ Också den kan ju ensidigt betonas. En missvisning i denna riktning synes mig ligga i O. RITSCHL's (a. a. II: 1, sid. 13) yttrande, då han af Luthers ofvan citerade ord jämte hans berättelse i samma återblick, huru den, enligt hans egen uppfattning, för hela hans religiösa lif och åskådning afgörande inblicken i den verkliga innebörden af Rom. 1: 17 skänktes honom efter en under dagar och nätter fortsatt meditation öfver satssammanhanget (»connexionem verborum») i detta bibelställe, sluter: »Die vielberufene religiöse Erfahrung Luthers, die man gern als den Grund für seine Auffassung von der Gnade und der Rechtfertigung in Anspruch nimmt, ist also schon gleich in dem keimhaften Ausgangspunkt seiner positiven religiösen Entwicklung kein in sich selbständiges Element, sondern abhängig von seiner theologischen Beschäftigung mit dem Ausspruch Rom. 1: 17, d. h. mit einem Gotteswort in der heiligen Schrift, gewesen». Mera härom längre fram.

stadierna i Luthers åskådning. Särskildt under det sista decenniet har forskningen på detta område med en ifver som aldrig förr koncentrerat sig kring frågan om Luthers inre utvecklingsgång. Impulserna därtill hafva gifvits dels genom det nya material till dennas klarställande, som genom en serie lyckliga fynd i oväntad rikedom strömmat till, dels genom nödvändigheten att taga ställning till den från den häfdvunna protestantiska uppfattningen helt afvikande bild af Luthers utveckling, som af katolska forskare (DENIFLE, Luther und Lutherthum in der ersten Entwicklung, 2 bd., 2 Aufl. 1906 f.; H. GRISAR: Luther, 3 bd., 2 Aufl. 1911 f.) i nya, med stora anspråk framträdande arbeten framlagts.¹ I regel har emellertid intresset vid denna diskussion så godt som uteslutande samlat sig kring frågan om Luthers utveckling under tiden före och fram till år 1517. Den frågan, huruvida, i hvilka afseenden och i hvilken utsträckning de därpå följande stridsåren medfört en förskjutning också i reformatorns innersta, religiösa grundtankar, har sällan ens blifvit på fullt allvar ställd. Särskildt i mera rent kyrkohistoriska framställningar har man vant sig vid att s. a. s. samla allt, hvad om Luthers »inre» utvecklingsgång är att säga, i ett kapitel för sig, innan man öfvergår till teckningen af de stora reformatoriska stridsåren och de därunder af Luther ur hans grundåskådning dragna nya »konsekvenserna». Däri behöfver ju i och för sig ej ligga ett förnekande af, att den »inre» utvecklingen äfven sedan fortgått, men i regel ligger dock en tendens i denna riktning alldeles otvetydigt bakom. Att de stora stridsåren jämväl i fråga om det allra innersta området på en eller annan punkt (det är nästan alltid en och samma fråga — vi skola strax se, hvilken — man därvid har i ögonen) medfört en förskjutning kan väl erkännas, men någon mera ingripande betydelse tillskrifver man denna i regel ej.² Men äfven i den di-

¹ Har tonvikten härvid än starkast fallit på den i grunden ej alltför svåra uppgiften att afvisa de katolska forskarnes tendentiösa vanställande af Luther-bilden, så hafva dessa dock, genom sin djupare och omedelbarare förtrogenhet med den medeltida skolastikens tankar, också haft mycket positivt att lära den protestantiska forskningen samt fast dess uppmärksamhet på många hittills förbisedda hjälpmedel till förståendet af Luthers utveckling.

² Jfr t. ex. H. BÖHMER a. a., sid. 47 f.; H. v. SCHUBERT: Luthers Frühentwicklung (bis 1517/19) (I Schriften des Vereins für Ref.gesch., N:o 124), 1916, sid. 32 f.

rekt åt de dogm- eller idé-historiska problemen eignade Lutherlitteraturen, för hvilken den ofvan formulerade frågan måste vara af helt annorlunda vitalt intresse än för den rent historiska forskningen, finner man sällan denna upptagen till någon mera ingående undersökning. Och i den systematiska framställningen af Luthers »reformatoriska åskådning» ser man därför ofta tankar ställas *vid sidan* af hvarandra, såsom led i *en* tankegång, inför hvilka man dock ovillkorligen frågar sig, om de ej snarare beteckna olika stadier i en utveckling. Bland Lutherforskare af en något äldre generation är väl DIECKHOFF — öfverhufvud en af de finaste Lutherkännare som funnits — den, som klarast sett och formulerat det här liggande problemet — och också den, som skarpast betonat afståndet mellan Luthers inre religiösa åskådning, sådan den föreligger vid aflatstridens början, och sådan den framträder exempelvis i de stora reformatoriska hufvudskrifterna af år 1520.¹

¹ Det är för hela den följande framställningen af stort intresse att se, hvilka de punkter äro, där olikheten enligt DIECKHOFF's uppfattning företrädesvis framträder. Han sammanfattar dem i företalet till sitt arbete: *Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt* (1887), sid. IV f. på följande sätt: »Die reformatorische Centrallehre selbst, die Rechtfertigung allein durch den Glauben, hat in der Zeit vor dem Ablassstreite ihre fertige Fassung noch nicht gefunden. Noch nicht steht der Glaube, welcher der empfangenen Vergebung der Sünden gewiss geworden ist, im Mittelpunkt. Im Anschlusse an Augustin und seine Lehre, dass der Glaube die Gerechtigkeit, welche Gottes Gabe und Werk ist, durch sein Bitten um dieselbe erlangt, fasst Luther damals, obwohl der evangelische Begriff von der Gerechtigkeit vor Gott im Unterschiede von dem auch Augustins Lehre beherrschenden falchen Iustificationsbegriffe bereits für ihn feststeht, doch den rechtfertigenden Glauben ganz vorwiegend und zu einzeitig unter dem Gesichtspunkte des nach der Gerechtigkeit Gottes verlangenden und um dieselbe bittenden Glaubens. Damit war es gegeben, dass der evangelische Gegensatz gegen das falsche Sakramentswesen noch nicht erwacht war. Die evangelische Wahrheit hinsichtlich der sakramentlichen Gnade ist von Luther erst im Ablassstreite mit der Bedeutung erfasst, welche dieselbe dafür hat den Glauben der empfangenen Vergebung der Sünden gewiss zu machen. Damit, dass Luther den rechtfertigenden Glauben ganz vorwiegend unter dem Gesichtspunkte des bittenden Glaubens im Auge hat und sich demgemäss die Fassung seiner Lehre in jener ersten Zeit gestaltet, war es weiter auch gegeben, dass die evangelische Erkenntnis hinsichtlich des Heiligungsprocesses und seines Verhältnisses zum rechtfertigenden Glauben noch nicht zu ihrer reinen Erfassung gekommen war. Auch die subjektive Rechtschaffenheit als eine solche, die nicht von uns sondern von Gott ist, tritt vorwiegend unter den Gesichtspunkt der Gabe Gottes, welche durch den bittenden Glauben erlangt wird, während ihre Entstehung aus dem rechtfertigenden Glauben, obwohl dieselbe bereits erkannt ist, doch für die Betrachtung und für die nähere Fassung der betreffenden Sätze Luthers durchaus zurücktritt.

Den motsatta flygeln åter representeras kanske mest typiskt af själfva den nyare Lutherforskningens egentlige fader, J. KÖSTLIN, särskildt i hans sista stora Lutherverk, den andra upplagan af hans »*Luthers Theologie*» (1901). Det är hans med åren alltmer framträdande benägenhet att såvidt möjligt utplåna alla kantigheter och harmonisera alla motsägelser, som äfven här kommer till synes. Redan i Luthers psalmföreläsningar af år 1513—15 finner han i fråga om »principen för hans reformatoriska frälsningslära», läran om rättfärdiggörelsen genom tron, redan i allt väsentligt den ståndpunkt utpräglad, som Luther sedan alltjämt förfäktat, om än »erst allmählich das Neue bei Luther zu voller Bestimmtheit und manche überlieferte Lehrbestimmung zu durchgreifender Prüfung gelangt».¹ Och i fråga om Luthers ståndpunkt i skrifterna från 1516—17 uttalar han kategoriskt, att »reformatorns grundlära om frälsningen då redan stod fast, och också redan med lika stor afgjordhet som värme af honom uttalades».² Särskildt märkligt är Köstlins yttrande om den i rent religiöst hänseende kanske djärfvaste af alla Luthers skrifter från de stora stridsåren: *De libertate christiana* (1520). Han finner där inga nya tankar uttalade. Fastmer föras

Daraus erklärt es sich, dass gerade die auf die neue subjektive Gerechtigkeit bezügliche Sätze Luthers noch am meisten unter dem Einflusse des Vorreformatorisch-unsichern stehen, unter dem Einflusse der vorreformatorischen Vorstellungen über die Eingiessung der Gnade, besonders auch unter dem Einflusse des Vorreformatorisch-unsichern und Falschen des Augustinismus und der Mystik.» Efter allt detta verkar det onekligen något öfverraskande, när DIECKHOFF anser sig kunna fastslå, att »trotz dieser Mängel ist doch die evangelische Heilswahrheit in ihrem Mittelpunkt bereits in aller Bestimmtheit erfasst». Högst intressant är däremot — hälst i en så strängt ortodox teologs mun — den fråga han därefter (sid. V f.) uppkastar, om den senare utvecklingen verkligen i allo betydde ett framsteg. I fråga om Luther själf vill han tydligen ej bestrida detta. Men den senare teologiens historia visar, menar D., att hans lära i dess senare gestalt lätt kan förleda till att alltför mycket isolera tanken på den rättfärdiggörande tron »als der der Sündenvergebung gewiss gewordenen». »Damit ist die Gefahr gegeben, dass derselbe von seinen lebendigen Wurzeln los gelöst wird und seine rechte Stellung im ganzen des Wiedergeburtprocesses und des christlichen Heilslebens verliert. Die Geschichte unserer Kirche, ihrer Kämpfe, weist deutlich genug auf diesen Punkt als den Sitz schwer lastender Schwierigkeiten hin». Och gentemot dessa ensidigheter erbjuder Luthers lära i dess första gestalt en mycket väsentlig hjälp »zur lebendigen und tieferen Reconstruction der Lehre unserer Kirche aus ihrem rechtgefassten innersten Zusammenhang».

¹ A. a. I, sid. 49.

² Ibid. sid. 128, jfr vidare t. ex. sid. 159, 221, 280.

vi där tillbaka till »begynnelseerna och de förblifvande grundvalarna för Luthers evangeliska öfvertygelse och lära, sådana vi känna dem *redan ur hans första teologiska föreläsningar*».¹

När DIECKHOFF och KÖSTLIN utgåfvo sina ofvan citerade arbeten, utgjorde ännu psalmföreläsningarna från år 1513—15 själfva hufvudkällan för kännedom om Luthers rent religiösa åskådning under hans förreformatoriska tid. Sedan dess har hela problemläget i den fråga, det här gäller, väsentligt förändrats genom det viktigaste af de fynd, genom hvilka vår kännedom om »den unge Luther» riktats: återfinnandet af Luthers manuskript till föreläsningarna öfver Romarbrevet (1515—16).² Var nu å ena sidan den djupare inblick i Luthers tidigare utveckling, som dessa föreläsningar — hvilka till tiden omedelbart anslöto sig till, resp. under en kortare tid fortgingo parallellt med, psalmföreläsningarna — medgäfv, ägnad att låta det ofullbordade i den at psalmföreläsningarna representerade ståndpunkten träda i skarpare belysning, så tedde sig å andra sidan för mången själfva kommentarens innehåll såsom ett nytt och afgörande bevis för »hur långt reformatorn redan 1516 hade hunnit».³ Med särskildt eftertryck, och med en öfverdrift, som endast kan förklaras ur den första öfverraskningens glädje,⁴ har den framstående Lutherforsaren K. HOLL gjort sig till målsman för den uppfattningen, att Luther här i allt, som hör de egentliga inre frågorna till —

¹ Ibid. sid. 304.

² Var detta fynd märkligt till sin inre betydelse, så föga mindre till sin yttre historia. Vid en på grund af en af FICKER, den senare utgifvaren, framställd förfrågan anställd undersökning visade det sig, att Luthers originalmanuskript redan sedan länge legat utställt — i själfva Berlinbibliotekets visningssal.

³ K. HOLL: Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewissheit (Zeitschr. für Theol. u. Kirche 1910), sid 245.

⁴ Särskildt måste det frappa, att HOLL, med de omedelbart föregående, resp. samtidigt fortlöpande psalmföreläsningarnas vittnesbörd för ögonen, ej gör sig den frågan, i hvilken grad det »slutna tankesammanhang», om hvilket han talar, kommer på Luthers, i hvilken grad på Paulus' räkning. — Vida försiktigare uttrycker sig FICKER i inledningen till sin edition. — I sin, först under pågående tryckning mig tillhandakomna, nya framställning af »Die Lehre Luthers» (Dogmengesch. 2 Aufl. IV: 1, 1917) ansluter sig SEEBERG (sid. 80) visserligen närmast till Ficker men uttalar sig i själfva verket nästan lika kategoriskt som Holl om den i Rom. Komm. vunna »fullständiga klarheten» (jfr ock a. a. 105 ff.).

konsekvenserna i fråga om det yttre katolska kyrkosystemet ser han ju ännu icke — redan står på den reformatoriska åskådningens höjdpunkt. »Luther trägt seinen Zuhörern bereits einen fest in sich geschlossenen Gedankenzusammenhang vor, der die katolische Heilslehre restlos durch eine neue ersetzt. Nichts von innerer Unsicherheit ist dabei mehr zu verspüren». Ja, Holl går än längre: »In diesen Jahren», säger han, »das sieht man jetzt schon deutlich, in der Zeit von 1512—1517, hat Luthers schöpferische Kraft sich am gewaltigsten entfaltet; gewaltiger noch als nach der Leipziger Disputation».¹ En viss olikhet mellan åskådningen i Romarbrefskomentaren och Luthers senare ståndpunkt erkänner dock äfven han. Den ligger ej såsom LOOFS² och FICKER³ menat, däri, att tanken på den personliga frälsningsvissheten skulle saknas eller åtminstone ej klart häfdas: Holls hufvudintresse är just inriktadt på uppvisandet af, att också i detta hänseende Luthers senare reformatoriska ståndpunkt redan i Romarbrefskomentaren är uppnådd.⁴ Men väl måste det erkännas, att »die Grundstimmung der Rechtfertigungslehre ist um einen Grad anders als in der Zeit der Reife. Die Spannung auf das Jenseits ist stärker». Den utveckling, som Luther efter 1517 genomgår, består således däri, »dass sich ihm das Schwergewicht der Frömmigkeit nach der Gegenwart zu verschiebt. Die Richtung auf das Jenseits bleibt, aber Luther empfindet stärker, was der Christ durch den Glauben jetzt schon besitzt». Han tillägger emellertid — med en om DIECKHOFF's ofvan (sid. 24 not 1) refererade tankegång erinrande vändning — att: »hur obestriddigt än värdet af det nya, som kommit till, är, skall dock mången finna, att den i Romarbrefsföreläsningen föreliggande uppfattningen har sina egendomliga företräden gentemot den senare».⁵

Mot den af HOLL företrädde totaluppfattningen af förhållandet mellan Luthers tidigare och senare ståndpunkt har OTTO RITSCHL i andra bandet af sitt betydelsefulla arbete: Dogmengeschichte des Protestantismus riktat en afgjord gensaga. I ett afseende mötas

¹ HOLL, a. a., sid. 245 f.

² Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4:e Ausg., 1906, s. 707.

³ Inledningen till Romarbrefskomentaren. R. I, p. LXXVII.

⁴ A. a. sid. 246.

⁵ Ibid. sid. 290 f.

visserligen de båda forskarna. Den förskjutning af troslivets tyngdpunkt, från det »hinsidiga» till det närvarande, från biandet efter den tillkommande frälsningen till gripandet af Guds redan i det närvarande tillgängliga gåfvor, som Holl anser sig kunna konstatera, betonas af Ritschl med än mycket större eftertryck. Redan under Luthers förreformatoriska tid kommer väl den »återverkan», som hoppet om den kommande frälsningen — i den frid, glädje och frimodighet, som därigenom skänkes det tröstade samvetet — utöfvar på »de troendes närvarande själstillstånd», mångenstädes hos Luther till uttryck. Men under Luthers reformatoriska period blef nu för honom »dieser gegenwärtige Gemütsbesitz, der die Überzeugung von dem persönlichen Empfang der Sündenvergebung als seinen wesentlichen Grund voraussetzte, ... so sehr von entscheidender Wichtigkeit, dass er ihn mehr und mehr als die eigentliche Gabe der göttlichen Gnadenhuld darstellte». »So aber trat die jenseitige Seligkeit, die Luther zunächst als das eigentliche Heilsgut aufgefasst hatte, zu dem bereits in der Gegenwart den Gläubigen zu teil werdenden Heilsgut des Versöhntseins mit Gott in das Verhältniss einer entfernteren Folge, die sich ganz von selber einstellen und bestehen bleiben wird, wenn die Gotteskindschaft eines Frommen nicht wieder durch Verlust des Glaubens verloren geht».¹ I denna tes ligger i själfva verket den springande punkten i hela RITSCHL's konstruktion. Men medan Holl i den här karaktäriserade förskjutningen egentligen ej ser något mera än en skiftning i nyans, en förändring »om en grad» i grundstämningen, söker Ritschl uppvisa, att den sammanhänger med och betingar en genomgripande, till alla hufvudbegreppen sig sträckande, omdaning af Luthers allra centralaste grundtankar om rättfärdiggörelsen och om tron — en omdaning af så ingripande betydelse, att den härur framväxande åskådningen också i förhållande till Luthers förreformatoriska — af Ritschl såsom »Theologia crucis»² betecknade

¹ O. RITSCHL, a. a. II: 1, sid. 99. Jfr spec. sid. 101 f.

² Jfr spec. a. a. sid. 42 f. — Till själfva detta uttryck, af Luther ställt i motsats till en falsk »theologia gloriæ», jfr t. ex. W. A. I: 290: 39 f. (1518); 354: 21 ff.; 362: 15 ff. (1518); 613: 22; 614: 22 ff. (1518); VII: 148: 23 f. (1520). Dock är själfva det sammanfattande slagordet: »theologia crucis», såsom det förefaller, ej belagdt förrän från tiden efter 1517, och den, vida äldre, därmed

— ståndpunkt, äfven sådan den i Romarbriefskommentaren framträder, måste betecknas såsom något specifikt nytt, ja, att det afgörande genombrottet i förhållande till den medeltida åskådningen i grunden först härmed sker.¹

Särskildt på två punkter af afgörande vikt är det nu, som Ritschl, i genomförda detaljundersökningar, söker följa och uppvisa den successivt fortskridande förskjutningen i Luthers ståndpunkt. Den första gäller frågan om frälsningsvisshetens och i sammanhang därmed om själfva trons plats och betydelse i den kristna åskådningen. Om frälsningsvisshet har Luther visserligen i viss mening kunnat tala redan långt tillbaka i sin förreformatoriska tid. Den framtida besittningen af frälsningen och saligheten »ist ihm ... seit dem Gewinn der Überzeugung, dass der Gerechte aus Glauben leben werde, niemals zweifelhaft, sondern stets gewiss gewesen».² Men den afgörande frågan är här den, när och under hvilka betingelser Luther tager ut steget till att låta frälsningsvissheten — i betydelse nämnt af »det öfvertygade medvetandet om den personliga ... besittningen» af »syndernas förlåtelse och den helige Andes gåfva» — omsluta äfven det närvarande lifvet.³ Och detta sker först — redan här kommer Ritschl i bestämd motsats till Holls uppfattning — under tiden efter aflatstridens utbrott. Men huru betydelsefullt detta steg är, förstår man först, när man ger akt på, huru därpå omedelbart också en djupgående förskjutning i uppfattningen af trons egen innebörd och af dess betydelse för det kristna lifvet är betingad. Först därmed får tron, som förut öfvervägande på medeltida sätt fattats såsom den med lydnad förenade *assensus* till hvarje Guds ord eller, i anslutning till Hebr. 11: 1, såsom den allmänna vissheten om osynliga, intelligibla ting, sin fulla reformatoriska karaktär af förtröstan (»fiducia»); först nu blir den och ej längre hoppet — till hvilket förut på medeltidens sätt »fiducia» öfvervägande knutits

sammanhängande terminologien framträder kanske allra starkast i en så pass sen och i stort sedt så utprägladt »reformatorisk» skrift som den stora psalmkommentaren af 1519—21. Lämpligheten af att välja det såsom sammanfattande beteckning för Luthers förreformatoriska teologi synes mig därför ganska tvifvelaktig.

¹ Jfr här blott RITSCHL's anteciperande sammanfattning, a. a. sid. 84.

² A. a. sid. 74 f., jfr sid. 101.

³ A. a. sid. 74 f., 100, 103.

— det egentliga organet för tillägnandet af frälsningen, först nu blir den öfverhufvud verkliga centrum och princip för hela det kristna lifvet. Och med allt detta sammanhänger då ock brytningen med hela det medeltida munk- och ödmjukhetsidealet, dess ersättande med den kristliga frihetens och kallelsens ideal.¹

— Den andra hufvudpunkten gäller själfva rättfärdiggörelsebegreppets innebörd. Medan Luther i sin »förreformatoriska» period, ännu i Romarbrefsföreläsningarna och än senare, i anslutning till Augustinus, trots det starka betonandet af »imputationens» moment, öfvervägande fattar rättfärdiggörelsen såsom en genom hela lifvet fortskridande reell omskapelseprocess, skjuter han under sin reformatoriska tid mer och mer det »ideella», eller »imputativa» momentet, Guds rättfärdigförklarande af den troende — kort sagdt tanken på syndaförlåtelsen — i förgrunden såsom det primära, under hvilket den faktiska förnyelsen allt bestämdare underordnas.² Slutligen blir detta moment, tillsammans med själfva trons uppväckande, för rättfärdiggörelsen såsom sådan det egentligen ensamt konstitutiva, medan gålfvan af den helige Ande och den därigenom betingade förnyelsen blott i oegentlig mening — då ordet »justificatio» användes i en vidare betydelse — kan räknas med till denna.³ Denna slutpunkt nås dock först på andra sidan af den oss här intresserande perioden. Öfverhufvud försiggår utvecklingen i detta afseende, såsom Ritschl betonar, vida långsammare än förskjutningen i de förut berörda punkterna, och Ritschl fattar den genomgående såsom betingad af, såsom sekundär i förhållande till denna.⁴ Närmast är den bestämd af förändringen i Luthers uppfattning af tron och frälsningssvisheten. Men denna ter sig för Ritschl såsom i sin ordning betingad af den förskjutning af tyngdpunkten från framtiden till det närvarande, som i hans religiösa åskådning äger rum.⁵ Till

¹ A. a. sid. 72 ff., 100 ff., 105 f., 117 f.

² A. a. sid. 57 ff., 78, 116 ff.

³ A. a. sid. 147 ff.

⁴ Jfr särsk. sid. 116, 130 f. not 3.

⁵ Mellan de två sistnämnda leden i orsakskedjan statuerar RITSCHL väl ej lika tydligt ett förhållande af grund och följd som mellan dessa båda å ena sidan och den i läran om rättfärdiggörelsen försiggående förändringen å den andra: stundom synes han vilja fatta dem, gentemot denna senare, samman till ett moment. Dock gör han äfven dem emellan flerstädes en bestämd distinktion och

denna punkt föras vi så på nytt tillbaka såsom till den egentligt primära. Och hela den förändring i den subjektiva religiösa grundstämningen, som här försiggår, ställer nu Ritschl på ett intressant sätt i förbindelse med själfva de stora kampårens praktiska erfarenheter. »Nicht vor allem die Zukunftsperspektive auf die erst im Jenseits erreichbaren Objecte der christlichen Hoffnung hielt ihn aufrecht in dem grossen Kampfe der Gegenwart, sondern das Bewusstsein, diesen Streit mit reinem Gewissen zu führen, die innere Nötigung eines unwidersprechlichen Pflichtgebots und von Gott gegebenen Berufes und die diesen Antrieben zu grunde liegende Überzeugung von dem Besitze der göttlichen Gnade und Huld, den ihm keine Macht der Welt zu rauben und vor allem auch nicht die eigne Sündigkeit zu beeinträchtigen im Stande sei. So aber musste dem Reformator auch der christliche Glaube selbst zum actualen Vertrauen auf Gottes gegenwärtige und nicht mehr erst zukünftige Gabe des Heiles werden». Och i den »stålsättande öfning», som kampen mot en värld full af fiendskap och hat förde med sig för honom, blef så denna tro själf »allt starkare och djärfvare i förtröstan på Gud».¹

Hur än en pröfning af de här från O. RITSCHL refererade tankegångarna i detalj må utfalla, erbjuder dock konstruktionen i dess helhet ett intresse, som i vida högre grad än hvad hittills, såvidt jag kunnat finna, varit fallet, gör den förtjänt af Lutherforsknings uppmärksamhet — för min del tvekar jag icke att beteckna den såsom den betydelsefullaste insats, som den senare tidens Lutherlitteratur på det idéhistoriska området fört med sig. Till Ritschls tankar ansluter sig ock den följande undersökningen på det allra närmaste, från dem är själfva dess uppslag hämtadt², och äfven där den ställer sig starkt kritisk mot Ritschls upp-

framställer då med full tydlighet förskjutningen af tyngdpunkten i uppfattningen af frälsningen, från det tillkommande till det närvarande, såsom det primära, förändringen i frälsningssvishetens och trons begrepp såsom det därpå betingade momentet. Jfr särsk. sid. 99 f.

¹ A. a. sid. 102.

² Vid sidan af RITSCHLS undersökningar vill jag dock redan här visa hän till ett nyligen framkommet svenskt arbete, som från en bestämd synpunkt är ägnadt att på ett betydelsefullt sätt komplettera RITSCHLS undersökning: A. RUNESTAM'S O. A. A. om den kristliga frihetens idé.

fattning, följer den dock i mycket hans spår. Det torde ej vara en öfverdrift att säga, att hos honom hela det problem, som det här gäller, öfverhufvud för första gången blifvit på fullt allvar och med klart medvetande om dess räckvidd formuleradt.

En ej obetydande föregångare, om än af något egendomlig art, hade dock Ritschl i detta hänseende haft — i Luthers senaste katolske biograf, jesuiten H. GRISAR. Med än större bestämdhet än Ritschl häfdar denne, att det egentligen afgörande, om än af tidigare brytningar förberedda genombrottet — naturligtvis, enligt Grisars mening, i falsk riktning — i Luthers inre religiösa åskådning skedde först under tiden efter aflatsteserna, väl ungefärligen på gränsen mellan åren 1518 och 1519. Den historiska konstruktion, hvarpå han stöder denna sin tes, är nu visserligen alltigenom förfelad. Han förlägger, med stöd, såsom han menar, af Luthers egna utsagor¹, men i strid mot de klaraste fakta, först till denna tid själfva den för Luthers personliga religiösa ställning afgörande erfarenhet — hans »omvändelse» som man ofta med ett vilseledande uttryck kallat den — den af honom själf så ofta tecknade upplevelsen inför ordet i Rom. 1: 17. Denna föreställer Grisar sig vidare såsom den plötsliga lösningen af Luthers vid denna tid till sin yttersta höjdpunkt stegrade anfäktelser och helveteskval, alltså såsom omedelbart aflösande den fullständiga, osunda förtviflan. Och detta själs-tillstånd åter tänker han sig betingadt å ena sidan af Luthers sjukliga, patologiska läggning, å andra sidan af den af upproret mot den romerska kyrkan förorsakade totala förvirringen och hållningslösheten i hela hans religiösa lif². Hur totalt misstecknad³ nu än denna bild är, finnes det dock i hvad Grisar i

¹ I första rummet i Luthers berömda återblick af 1545 på sitt tidigaste skriftställarskap (hos Scheel, o. a. a. sid. 17 f.).

² GRISAR, o. a. a. I, sid. 305—326.

³ Att Luthers stora, till tolkningen af Rom. 1: 17 knutna, uppdagelse redan vid tiden för aflatsstridens början låg åratals tillbaka i tiden, därom råder bland protestantiska forskare knappast någon som helst oenighet. Hade förut någon ovisshet i detta hänseende kunnat finnas, så är numera hvarje möjlighet till en sådan afskuren genom Romarbriefskommentarens vittnesbörd. Här möter ej blott vid Rom. 1: 17 i sak alldeles samma tolkning (R. I: 9; II: 14) som den, i hvilken Luther i återblicken från 1545 fixerar innebörden i sin upptäckt, och det på

öfrigt har att säga om Luthers åskådning vid denna tid en del iakttagelser, som afgjordt synas oss förtjänta att också af den

ett sådant sätt, att man ser, att denna tolkning numera för honom ter sig såsom något själfklart, utan såväl där som åter och åter i det följande (jfr t. ex. II, 14: 9 ff.; 54: 21; 55: 7 f., 31 f.; 98: 11 ff. med Luthers ord hos SCHEEL a. a. sid. 17: 21 ff.) använder han också nästan ordagrant samma uttryckssätt som där. Och till stöd för denna sin tolkning återoppar han ständigt på nytt den skrift af Augustinus (*De spiritu et littera*), i hvilken han i sin återblick (SCHEEL, sid. 17: 32 ff.) säger sig hafva funnit ett oväntadt stöd för sin upptäckt. Men redan i psalmföreläsningarna från år 1513—15 — och det, åtminstone sådana de nu föreligga, äfven i deras tidigaste partier (jfr särsk. W. A. III: 31: 14 ff.; 174 f.) — finnas otvetydiga vittnesbörd om, att den stora upptäckten redan är gjord. Grisar själf erkänner (I, sid. 326), att flera af de af Luther i redogörelsen för sin upptäckt (hvilken han därför också betecknar såsom otydlig) angifna tankarna redan före 1517 af honom utvecklats. Den enda fråga som, hvad själfva det faktiska förloppet beträffar, ännu kan diskuteras är den, *huru* långt tillbaka i tiden den afgörande erfarenheten skall dateras. Förr förlade man den vanligen ungefärligen till gränsen mellan 1508/09. Särskildt på grund af SCHEEL's ingående undersökningar (*Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluss der Vorlesung über den Römerbrief*, *Schriften des Vereins für Ref.gesch.* Nr 100, 1910, och *Luthers Rückblick auf seine Bekehrung . . .* *Zeitschr. für Theol. u. Kirche*, 1911), har emellertid dateringen till år 1512/13 numera vunnit så godt som enhällig anslutning — sedan äfven BÖHMER (a. a. sid. 47) öfvergått till denna ståndpunkt står väl O. RITSCHL (senast a. a. II: 1 sid. 9 ff.) nästan ensam om att fasthålla vid den äldre dateringen. (Sedan detta skrifvits har äfven SEEBERG a. a. IV: 1, sid. 67 ff., dock med en viss tvekan, uttalat sig för dateringen 1508/09). I fråga om de, såsom mig förefaller, ofrånkomliga skäl, som tala för Scheels uppfattning, är det här tillräckligt att hänvisa till hans egna nyss anförda arbeten. Här af följer nu emellertid, att upplevelsen inför Rom. 1: 17 ej så omedelbart, som man hittills tänkt sig, får ryckas samman med Luthers tidigare och väl mest upprifvande själsstrider i klostret. Äfven tiden omkring år 1508/09 betecknar nog en vändpunkt. Det är den Staupitzska mystikens tankar, speciellt dess — särskildt i jämförelse med den occamistiska teologiens åskådning, i hvilken Luther hittills vuxit upp — innerligare uppfattning af boten, i hvilken Luther finner en preliminär lösning — här såsom öfverhufvud visar sig hans utveckling hafva fortgått vida långsammare, vida mindre dramatiskt än man vanligen varit böjd att föreställa sig. Äfven om Grisars datering af Romarbriefs-upplevelsen varit riktig, skulle det därför varit en ensidighet att teckna Luthers själsstillstånd vid denna tidpunkt på det sätt, han gör. Huru hans verkliga själs-tillstånd vid den af Grisar antagna tidpunkten var, känna vi ju emellertid på grund af alla Luthers skrifter och bref från denna tid med nästan enastående säkerhet och fullständighet. Äfven under denna tid, lika litet som under någon period af Luthers lif, saknades helt visst svåra »anfäktelser» — vi måste i det följande hafva också detta i minnet. Men hans behärskande stämning under hela den med aflatsteserna begynnande stridstiden tecknas dock kanske bäst med två ord ur ett bref till Staupitz från ett af de mest kritiska momenten i denna period: »Vide, quam insidiose petar et undique sæpiar spinis, sed Christus vivit et regnat heri et hodie et in saecula. Veritatem doctam a me, conscientia

protestantiska forskningen beaktas: det bekräftar sig också här, att det finnes vissa sidor af munken Luthers åskådningsätt,

mihi respondet». Och omedelbart därefter: »Tu *pro me ora, ne nimis gaudeam et confidam* in ista tentatione» (1/2 1518, E. I: 224).

Medan således inom den protestantiska forskningen i själfva hufvudfrågan, rörande det faktiska utvecklingsförloppet, i allt väsentligt enighet råder, är däremot också där frågan, huruvida ej Luther själf i sin återblick 1545 gjort sig skyldig till en feldatering ännu föremål för liflig diskussion. Enligt SCHEEL (jfr särsk. »Rückblick» sid. 118 ff.) är det obestriddigt, att Luther här råkat ut för ett minnesfel. Man kan, menar han, ej komma ifrån, att Luther här förlagt sin afgörande religiösa upplevelse till tiden omedelbart före sin *andra* föreläsningsserie öfver psaltaren, hvars offentliggörande begyntes 1519 (själfva föreläsningarna väl redan 1518, W. A. V: 4), alltså ungefärligen till den af Grisar antagna tidpunkten. Minnesfelet skulle då förklaras dels genom en slags förväxling mellan den andra och den första, af Luther alltid ringaktade och aldrig offentliggjorda, psalmföreläsningen (1513/15), dels däraf att för den åldrande Luther genombrottet i fråga om ställningen till den romerska kyrkan kommit att s. a. s. perspektiviskt sammanfalla med själfva det religiösa genombrottet (jfr emellertid Luthers egen tydliga distinktion mellan båda i återblicken, SCHEEL: Dokumente sid. 15: 12 ff.). Gentemot Scheel hafva nu t. ex. SCHUBERT (a. a. sid. 30) och BÖHMER (a. a. sid. 34 f.) häfdat, att af Luthers yttrande i återblicken alls inga slutsatser rörande den närmare dateringen kunna dragas. En kronologisk ordning är på denna punkt ej åsyftad; Luther låter sig, menar Böhmer, »såsom så ofta gamla människor, t. o. m. gamla professorer», ryckas med af sina idéassociationer. — För min del skulle jag vilja gå ännu ett steg längre. Luthers uttalande på det ifrågavarande stället synes mig direkt oförenligt med Scheels uppfattning om den af *Luther afsedda* dateringen. Såsom skäl för att han, trots det att han redan en gång förtut föreläst öfver psaltaren — man observere den medvetna skillnad han gör mellan de båda föreläsningarna — nu återgått till denna, hänvisar han ju alls ej direkt till sin stora »upptäckt» utan därtill, att han nu »var mera öfvad» (»quod exercitatio essem»), sedan han under mellantiden behandlat Pauli bref till Romarna och Galaterna samt Ebreeerbrevet (SCHEEL, Dokumente ... sid. 16: 35—17: 2). Och då han nu omedelbart fortsätter att berätta om, huru han »hade varit gripen af en förunderlig ifver att lära känna Pauli bref till Romarna», men att det enda ordet »justitia dei» i Rom. 1 stått i vägen, kan han dock ouöjligen vilja säga, att insikten i detta ords rätta betydelse vunnits först efter dessa Paulusföreläsningar, bland hvilka just den öfver Romarebrevet är den tidigaste. Till Paulus hade han väl fört känt sig på ett underligt sätt dragen, men — vill han tydligen säga — före denna upplevelse hade dennes tankar dock i själfva det väsentliga varit för honom som en tillsluten bok (jfr hit också SCHEEL: Dokumente, sid. 17: 28), och till att föreläsa öfver Romarebrevet kunde han då säkerligen ej känna sig skickad. Alltså ej till tiden omedelbart före den andra psalmföreläsningen utan till någon tidpunkt före den första af Paulusföreläsningarna (1515/16) förlägger han den afgörande upplevelsen. På hela den under arbetet med dessa vunna nya klarheten öfver Pauli åskådning är det då han med de till orden »quod exercitatio essem» (a. a. 17: 1) återknyttande orden (a. a. sid. 18: 5 f.): »istis cogitationibus armator factus coepi psalterium denuo interpretari» syftar. Uttrycket »exercitatio» lägger därvid närmast till hands — fast denna tolkning ju ej är nödvändig —

som en katolik har lättare att förstå än en protestant. Till detta få vi senare återkomma. Hvad som för ögonblicket närmast in-

att tänka sig, att själfva »upptäckten» enligt Luthers mening var gjord redan före den äldre psalmföreläsningen, fast så omedelbart före denna, att den ännu ej hunnit utveckla sina konsekvenser — något som ju ock stämmer med den af Luther själf så starkt kända ofärdiga karaktären af hans åskådning i detta arbete. — På Scheels öfriga argument för sin ståndpunkt i den här sist berörda frågan har jag intet skäl att ingå — han betraktar dem också själf blott såsom hjälpargument. Det af honom åberopade andra stället i återblicken af 1545 (Dokumente, sid. 15: 12 ff.) synes mig emellertid, såsom redan antyd, långt snarare tala emot hans tolkning.

Den egentliga grunden till missuppfattningen af Luthers berättelse på själfva hufvudstället synes mig ligga däri, att man alltför mycket fattat Luthers framställning såsom ett fristående utkast till en själfbiografi. Därför har man s. a. s. a priori utgått ifrån, att grunden till, att han så relativt utförligt dröjer vid sin andra psalmföreläsning, endast kunde ligga däri, att till denna, för hans minne, en särskild betydelsefull personlig upplevelse varit knuten. Annorlunda ställer sig saken, om man håller fast, att det här närmast endast gäller ett företal till första bandet af hans samlade skrifter. Både i inledningen och afslutningen kommer detta syfte direkt till synes. Och de biografiska notiser som meddelas begynna helt abrupt med året för de äldsta i detta band intagna skrifterna. Härifrån får då ock anläggningen af Luthers framställning på den här ifrågavarande, så mycket omstridda punkten sin naturliga förklaring. Man observere, att han i den invänt en återblick på samtliga sina exegetiska (den i W. A. IV: 527 ff. intagna, i hvarje fall helt obetydande, föreläsningen öfver Domareboken anses af flere forskare ej härstamma från Luther) föreläsningar under tiden fram till år 1521. I det föreliggande bandet ingick (så är åtminstone fallet i det nytryck däraf från 1550, som finnes å Upsala universitetsbibliotek) intet af dessa arbeten. Nu har ju emellertid Luther gestaltat sitt företal så, att det tillika blifvit till en redogörelse för de viktigaste händelserna under åren för den stora striden mot Rom. Till dem vill han därför ej återkomma i de liknande företal, han har för afsikt att skriva till de följande banden. Där vill han fastmer, säger han (Dokumente, sid. 18: 14 ff.) fortsätta sin skildring med att berätta om »res sacramentariae et anabaptisticae». Intet är därför naturligare, än att han ej vill sluta sitt företal utan att hafva erinrat om den sida af sin verksamhet under här ifrågavarande år, som för honom själf ter sig såsom den viktigaste. Och berättelsen om den stora upptäckt, hvarigenom bibeln för honom själf först rätt upplåtits (a. a. sid. 17: 28 ff.), står då, så passande som möjligt, såsom bakgrunden för hela hans arbete under denna period med den heliga skrifts uttolkning. Å andra sidan få de omedelbart följande orden, om att han är en af dem, som utvecklats »scribendo et docendo», sin fulla betydelse blott, om det just varit Luthers afsikt att här redogöra för hela sin *lärare* verksamhet. Och att Luther vid sin återblick härpå utgår från de sista föreläsningarna under perioden, får nu, äfven det, en näraliggande förklaring. Dels fäste både Luther själf och hans vänner från början en alldeles särskild vikt vid detta arbete (jfr W. A. V: 1 ff.), som var afsedt att blifva och också, trots sitt ofullbordade skick, blef ett af hans hufvudverk: de föregående föreläsningarna (af dem har Luther själf blott publicerat en, den (äldre) öfver Galaterbrevet, men också den står i betydelse vida efter psalmkommentaren) mera blott såsom förarbeten. Dels var verkligheten med dessa psalmföreläsningar, fast ej med

tresserar oss är att gifva akt på, hur pass nära Grisar dock, när det gäller att angifva det nya, som under dessa stridsår bröt sig fram i Luthers åskådning, kommer O. Ritschls uppfattning. Han fixerar det i tvenne punkter: det gäller för det första, hvad Grisar kallar »fiducialtron i dess rena gestalt», såsom förmedlaren af rättfärdiggörelsen — således å ena sidan uppfattningen af tron såsom väsentligen »fiducia» med syndernas förlåtelse såsom sitt egentliga objekt, å andra sidan läran om tron såsom rättfärdiggörelsens enda betingelse — för det andra den fulla visshet om den gudomliga nåden, som genom denna tro för enhver skall vinnas.¹ Dessa två punkter höra, såsom också Grisar betonar, oskiljaktigt tillsammans och »bilda den lutherska läran om frälsningstillägelsen eller den personliga trosvissheten». »Hiernach schliesst der rechtfertigende Glaube nicht bloss ein, dass an Christus als Erlöser zu glauben ist; es ist nicht bloss zu glauben, dass er auch mich rette und heilige, wenn ich wahrhaft demutig und mit Vertrauen an ihn mich wende — wie die Kirche es immer lehrte — sondern ich muss auch den Spezialglauben an meine Rechtfertigung haben, indem ich absolut und ohne jedes Selbstvertrauen darauf rechne, mit solchem Glauben allein alle geforderten Leistungen erfüllt und mich der Zurechnung von Christi Verdienst und der Nichtzurechnung meiner bleibenden Sünde aktuell versichert zu haben; das ist die persönliche Heilsgewissheit durch die Sola-Fide.»² I denna lära om frälsningsvissheten ser nu också Grisar själfva centrum i den lutherska åskådningen.³ Mot den måste därför från katolsk sidsägelsen i främsta rummet rikta sig: strax i början af sin

deras början utan med deras slut, minnet af en af de mest epokgörande tilldragelserna i Luthers lif förknippadt. Midt under arbetet med dem nådde honom nämligen kallelsten till riksdagen i Worms, och där ligger, såsom Luther påpekar, anledningen till att de aldrig blefvo afslutade. I det Luther infogar återblicken på sin exegetiska föreläsarverksamhet just på den punkt, han valt, fullföljer han så samtidigt sin berättelse fram till den tydligt markerade gränspunkten för hela denna period. Långtifrån att Luther här skulle planlöst tala hit och dit, råder i denna passus, så fattad, i stället ett noga öfvervägdt och ganska konstrukt hopvägdt sammanhang. — Är denna tolkning riktig, ligger däri tydligen ett ytterligare, starkt argument till förmån för SCHEEL's ståndpunkt i *hufvudfrågan*.

¹ GRISAR I, sid. 304, 306.

² Ibid. sid. 304.

³ Ibid. sid. 325.

framställning på denna punkt citerar också Grisar med en viss högtidlighet Tridentinum's fördömelse af denna lära. Den »absoluta frälsningsvissheten» var den »bedrägliga trollbild», efter hvilken Luther efter sitt uppror mot den katolska kyrkan »begärligt» grep.¹

Att åtminstone på denna ena punkt en förskjutning i Luthers centralt religiösa åskådning under åren efter 1517 ägt rum, är ju emellertid en sats, om hvilken O. Ritschl och Grisar på intet sätt stå ensamma. Den bildade i verkligheten själfva centrum redan i den karaktäristik af skillnaden mellan Luthers förreformatoriska och reformatoriska åskådning, som vi (ofvan sid. 24, n. 1) från gamle Dieckhoff citerat. I de sista årens förhandlingar har — tydligen till stor del under intryck af Grisars framställning — där man öfverhufvud intresserat sig för frågan om Luthers inre utveckling efter 1517, uppmärksamheten främst och ej utan stark ensidighet samlat sig kring denna enda fråga. Om den handlar det enda yttrande af Luther från tiden efter 1517 (i utläggningen af Gal. 1: 4, af Scheel dateradt till 1519), som SCHEEL, bland »källor af första ordningen», upptagit i sin samling af »Dokumente zu Luthers Entwicklung (bis 1519)». Och med hänsyn till denna punkt allena är det som SCHUBERT i titeln till sin skrift om »Luthers Frühentwicklung» satt åtalet 1519 vid sidan af 1517². Dock saknas ingalunda forskare, som häfda, att Luthers inre utveckling också i detta hänseende redan före 1517 väsentligen nått sin afslutning. Enligt HOLL, till hvars uppfattning SEEBERG³ nyligen anslutit sig, har utvecklingen i detta hänseende nått sin slutpunkt redan i Romarbrefsföreläsningarna. HOLMQUIST⁴ synes vilja förlägga själfva genombrottet just till dessa, medan BÖHMER⁵ och LOOFS⁶, med olika motiveringar, förlägga det till tiden mellan dem och aflatsteserna. Och äfven bland forskare, som intaga den motsatta ståndpunkten, möta, såsom vi redan delvis haft tillfälle att se, vidt skilda upp-

¹ Ibid. sid. 326.

² Jfr SCHUBERT, a. a. sid. 32 f.

³ A. a. IV: 1, sid. 107 f.

⁴ Martin Luther, 3:e uppl., 1917, sid. 31.

⁵ Jfr BÖHMER, o. a. a. sid. 47 f.; 56 f.

⁶ A. a. sid. 711.

fattningar i fråga om förändringens närmare innebörd och de för den samma bestämmande faktorerna. Men från alla håll visas vi dock direkt eller indirekt hän på denna fråga, såsom den för det problem, det här gäller, egentligen springande punkten. I den vilja därför också vi välja utgångspunkten för den följande undersökningen. Dock bör det därvid från början på det starkaste betonas, att den ordning, i hvilken där de olika frågorna upptagas till behandling, på intet sätt får fattas såsom angifvande ett förhållande dem emellan af grund och följd. Fastmer gäller det att nog vara på sin vakt mot den föreställningen — för hvilken O. Ritschl alltför mycket torde hafva gifvit vika — att utvecklingsförloppet nödvändigtvis skulle kunna och böra rekonstrueras från en enda utgångspunkt.

II.

Tro och frälsningsvisshet.

I. I ett med de tre antipelagianska disputationerna från åren 1516—1518 på ett eller annat sätt samhörande fragment¹ möta vi en sammanställning af alla Luthers argument mot den skolastiska tesen om den naturliga människans förmåga att genom att göra hvad på henne ankommer (*»facere quod in se»*) förvärfva sig ett *»meritum de congruo»* och så bereda sig för nåden. Vid intet af de tjugufyra argumenten dröjer Luther längre än vid det, som han sammanfattar i följande ord: *»om nåden gifves åt den människa, som gör hvad på henne ankommer, så följer däraf, att människan kan veta, att hon är i nåden.»*² Det är ett slags indirekt bevis Luther här vill föra: han vill vederlägga sina motståndare genom att visa upp, huru deras ståndpunkt leder till en uppenbart absurd konsekvens. Och denna konsekvens är just den, att människan skulle kunna veta sig vara i nåden eller, såsom

*Två uttal
den från
riodens bö
och slu*

¹ STANGE, o. a. a. sid. 28 ff.; W. A. I: 371—374. I Weimarupplagan har detta fragment (hos Stange: *»fragment C.»*) förts tillsammans med två andra (Stange: fragment A. och B.) såsom en utläggning af sjätte tesen i Heidelbergdisputationen (april 1518). Stange (a. a. sid. 14 f.) bestrider närmast på yttre grunder dess samhörighet därmed och ger det, utan att direkt uttala sig om dess datering, i sin textsamling plats mellan disputationen *»de viribus et voluntate hominis sine gratia»* (1516), och *»Disputatio contra scholasticam theologiam»* (4/9 1517). En uppgift i fragmentets slut hänför det till år 1518. De inre grunderna åter skulle snarast tala för en datering till åren 1516/17. Den fråga, det här gäller, bildar själfva midtpunkten i de båda äldre disputationerna, medan den däremot i Heidelbergdisputationen, där tonvikten faller på den i alla, äfven den *»nya människans»* *»goda gärningar»* kvarblifvande synden, blott i förbigående (i tes 6 ej alls) beröres.

² *»Si homini facienti quod in (se) est datur gratia, Ergo homo potest scire, se esse in gratia.»* W. A. I: 373: 6 f.

Luther strax därpå uttrycker det, »vara viss om nåden». På uppvisandet af det oriktiga i denna sats spiller Luther ej ett ord, hela hans energi riktas in på att drifva motståndarna in i detta dilemma: antingen måste de uppgifva sin sats eller också måste de påstå detta absurda, att människan kan vara viss om Guds nåd — »*quod omnes negant*».¹

Totalt motsatt är den bild, som möter oss, om vi nu gå ungefär tre år fram i tiden och stanna inför den teckning utaf »hela summan af ett kristligt lif»², som Luther gifvit i det kanske mest berömda af alla sina arbeten från här ifrågavarande period: *De libertate christiana* (slutet af 1520). Han häfdar här ej tilläventyrs rätten och möjligheten för den kristne att nå fram till visshet om nåden och frälsningen, han ingår egentligen aldrig i denna skrift så direkt som i de nyss anförda utsagorna på denna fråga — han utgår fastmer nu utan vidare från den rakt motsatta förutsättningen, *utgår* från den fulla, personliga frälsningsvissheten såsom det för det kristna lifvet utmärkande, det som åt detta, till dess religiösa som till dess etiska sida, ger dess kristna karaktär. Att vara kristen, det *är* — så kunde man från en viss synpunkt sammanfatta hela skriftens tankegång — att äga full visshet om sin frälsning och att draga konsekvenserna häraf. Vi vilja, innan vi gå vidare, med ledning hufvudsakligen af denna Luthers klassiska skrift, något litet närmare gifva akt på den betydelse, som frälsningsvisshetens tanke vid denna tidpunkt för Luther äger.

Frälsningsvisshetens betydelse i den lutherska åskådningens sammanhang.

Den kristliga friheten — så som Luther här bestämmer dess innebörd³ — är blott en annan beteckning för den i sin visshet om frälsningen af allt utom Guds ord, hans evangelium, äfven af de egna gärningarna oberoende, gentemot allt mellan himmel och jord, äfven Guds egen heliga lag⁴, suveräna rättfärdiggörande tron.

¹ W. A. I: 373: 29.

² Så anger Luther själf skriftens syfte i den densamma beledsagade skrifvelsen till påfven Leo X, W. A. VII: 48: 36.

³ Om de skiftningar i betydelse, som detta begrepp före och efter »*De libertate*» hos Luther undergått, se tillsvärdare RUNESTAM, a. a., passim o. ofv. sid. 4, n. 3.

⁴ På ett ställe i sin skrift (W. A. VII: 53: 31 ff.) bestämmer Luther själf »*Christiana illa libertas*» såsom »*fides nostra, quae facit, non ut ociosi simus*

Tron är ej blott en förtröstansfull förbida af en kommande frälsning; utan den som tror, han *har*. Han vet sig genom tron vara rättfärdig inför Gud — »vara», för att använda Luthers nyss citerade ord, »i nåden» — på denna visshet hänger allt det andra. Men därmed har ock för honom del och lott redan nu upplåtits i allt som Gud har att gifva. I det själen genom tron omfattar ordet och hänger fast vid det, förvandlas den själf till likhet med det och får del af all dess rikedom, dess helighet, rättfärdighet, frihet och frid. Än mer: genom tron förenas själen i en oupplöslig enhet, såsom bruden med sin brudgum, med Herren Kristus, så att allt mellan dem blir gemensamt. »Kristus är full af nåd, lif och frälsning, själen är full af synder, död och fördömelse. Nu träder tron emellan, och så sker det, att synderna, döden och helvetet äro Kristi, men nåden, lifvet och saligheten själens.»¹ Och såsom Kristus på en gång är konung och präst, så får nu ock den Kristne del både i hans konungavälde och hans prästadöme. Han är konung, han har herraväldet öfver världen, ty i sin visshet om sin frälsning vet han ock, att allt hvad världen må tillfoga honom dock till sist måste tjäna honom till det bästa. Han må förtryckas, förföljas och dödas; inifrån betraktadt ter sig dock allt detta blott såsom hans tjänare, öfver hvilka han förfogar, att de må hjälpa till att fullborda hans salighet. Något än mycket högre än att vara konung är det dock att vara präst. Ty detta innebär i främsta rummet rättigheten för hvarje kristen att utan medlare träda fram inför Gud — den redan nu trots synden fullt upplåtna och alltid för tron öppna Gudsgemenskapen. Är den kristne såsom konung »aller ding mächtig», så är han såsom präst — med den tyska upplagens djärfva uttryckssätt² — »*Gottes mächtig*». Men däraf följer ock den kristnes fria förfoganderätt öfver allt, som hör Gud till. Det finnes ej längre något särskildt prästestånd — den skillnad som här består berör blott

aut male vivamus, sed ne cuiquam opus sit lege aut operibus ad iustitiam et salutem.» Därmed pekar han på den afgörande kärnpunkten i sin tankegång, men såsom en uttömmande definition får dock denna bestämning icke — lika litet som liknande uttalanden hos Luther i allmänhet — fattas.

¹ W. A. VII: 54: 39—55: 2.

² W. A. VII: 28: 14 ff.

den yttre kallelsen och ämbetet — utan alla kristna äro satta, såsom att bedja för hvarandra, så ock att ömsesidigt undervisa hvarandra i det som Gud tillhör.¹ Så är den kristne i sanning, såsom den första af de båda berömda teser, som Luther ställt i spetsen för sin skrift, utsäger: »den friaste herre öfver allting och ingen underdånig». Och vi se, huru allt i Luthers utläggning af denna tes konvergerar mot frälsningsvisshetens tanke. Men samma tanke är det till sist, som står bakom och uppbär äfven hans andra tes: »en kristen människa är den tjänstvilligaste slaf under allting och alla underdånig.»

Med tydlig afsikt har Luther åt dessa båda satser gifvit en sådan formulering, att det ser ut, som motsade och uteslöte de hvarandra. Men naturligtvis är hans verkliga mening den motsatta. Just därför att den kristne i tron är en herre öfver allting, gör han, kan han och drifves han att i kärleken göra sig till allas villige, frie och glade tjänare. Luthers utförande af denna andra tes är nu, såsom ofta påpekats², icke på långt när prägladt af samma klarhet och enhetlighet som den första delen af hans skrift: det är för många gamla tankevanor, både från skolastik och mystik, som det här gäller att genombryta; och därtill kommer att Luthers intresse så starkt är upptaget utaf inskräpandet af själfva hufvudtesen — det fåfängliga och fördömliga i att mena sig kunna genom sina gärningar förvärfva sig rättfärdighet inför Gud — att han likasom aldrig får ro att rätt oförbehållsamt fördjupa sig i den andra sidan af saken. Men i ett hänseende bryter dock också här hans nya reformatoriska åskådning med öfvervældigande klarhet igenom. Och det är, när han, i svaret på frågan, huru i tron *kraften* till de goda gärningarna är gifven, åter argumenterar direkt ut ifrån frälsningsvisshetens tanke. Så länge jag — så ungefär kunde denna Luthers tankegång sammanfattas — själf icke är salig, så länge jag lefver skild från Gud, kan jag icke heller göra några verkligt goda gärningar. Ty jag

¹ W. A. VII: 49—59. Jfr särskildt RUNESTAM, a. a. sid. 11 ff.

² Jfr särsk. W. HERRMANN'S intressanta framställning i: *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 4:e Aufl. 1903, sid. 249 ff. och RUNESTAM'S, på denna punkt dock något öfverskarpsinniga, analys a. a. sid. 22 ff.

behöfver då gärningarna för mig själf, för att därigenom förvärfva mig själf salighet, och hindras därigenom att uppfylla Guds stora grundbud om kärleken till nästan. Först när jag genom Guds nåd blifvit så öfverflödande rik och salig, att jag för egen del intet mer behöfver, har jag händerna fria att oförbehållsamt hän-gifva mig åt nästens tjänst.¹ Men nu kan jag också helt glömma mig själf. Det är att vara en kristen människa: att »icke lefva i sig själf utan i Kristus och i sin nästa . . . i Kristus genom tron, i nästan genom kärleken: genom tron ryckes hon öfver sig till Gud, genom kärleken drages hon åter under sig till nästan, men förblifver dock alltid i Gud och hans kärlek.»² Det är samma tankegång som Luther senare någon gång summerat i den korta tesen: »salighet är nödig till goda gärningar.»³

Vi se redan nu, hur långt det är ifrån, att det i frågan om frälsningsvissheten väsentligen blott skulle röra sig om hvad man kunde kalla en stämningsfråga. Att veta och våga bekänna sig vara viss om sin frälsning är för den kristne lika mycket en plikt som en rätt. Det gäller redan från religiös synpunkt. Den allt afgörande betydelse, som tillkommer tron, åskådliggör Luther i *De libertate*, såsom ofta eljes, äfven från den synpunkten, att människan genom tron gifver Gud den honom tillkommande äran; tron är uppfyllelsen af första budet och därmed af alla Guds bud. Att åter icke vilja lita på sannfärdigheten i hans löften, på hans vilja och makt att frälsa, det är den största skymf, vi kunna tillfoga honom.⁴ Men än tydligare framträder denna pliktssynpunkt, när också den etiska sidan tages med. Ej blott från Gud utan

¹ W. A. VII: 64: 38—66: 16; jfr ibid. sid. 60: 7 ff.; 62: 12 ff.

² W. A. VII: 69: 12 ff.

³ Cit. e. HERRMANN: *Etik*, sv. öfvers. sid. 127. Då Herrmann ej lämnat någon citathänvisning, har jag tyvärr ej kunnat kontrollera citatet. Jfr emellertid samma tankegång t. ex. W. A. X, Abt. I, h. 1: 108: 1 ff. (1521—22): »Neyn, lieber mensch, du must den hymel haben und schon selig seyn, ehe du gutte werck thuist; die werck vordienen nit den hymel, ssonderenn widderumb der hymel, auss lauter gnaden geben, thutt die gutten werck dahynn, on gesuch des vordienstis, nur dem nehisten tzu nutz und got zu ehren, biss dass der leychnam auch von sunden, todt und hell erlosset werde.» Jfr vidare ibid. 113: 7 ff.; 120 11 f.

⁴ W. A. VII: 53: 34—54: 30.

också från nästan tager jag genom min ovisshet, hvad honom tillhör. Genom frälsningsvissheten tillföres ej blott åt det sedliga lifvet en ny kraftfullhet och nya motiv, utan allteftersom frälsningsvissheten eller ovissheten är det behärskande, får det sedliga lifvet till hela sin grundriktning och sitt innehåll en annan karaktär. Så länge den kristne i sin högsta religiösa lifssak lefver i ovisshet, förblir han alltjämt, med ett uttryck, som Luther i sin äldre tid gerna använder, »inkrökt» på sig själf,¹ hans gärningar tagas, direkt eller indirekt, i anspråk för grundandet af hans egen rättfärdighet inför Gud, resp. för stödandet af hans frälsningsvisshet. Så blir det en slags religiös egoism: de enkla kärleksplikterna trängas åt sidan af de asketiska plikterna, i gröfre, vulgärkatolsk, eller i finare, mystisk form. Först när det religiösa lifvet står samladt kring den, i kraft af sitt förlitande på Guds nåd allena, fullvissa tron, kan ock det sedliga lifvet enhetligt samlas kring sitt centrum, den tjänande kärleken.² Så kan från en viss synpunkt *hela* motsatsen mellan luthersk och katolsk åskåd-

¹ »Incurvatus in se», »eingekrummet auf sich selbst», o. s. v. Jfr t. ex. R. II: 184: 17 ff.; 185: 26; 189: 29 (1515/16); W. A. I: 110: 11 ff. (1516); 173: 10—174: 3; 191: 2 ff.; 210: 19 ff. (1517); I: 697: 34 (1518). Luther menar härmed närmast helt allmänt det själfviska, på sig själf i st. f. på Gud riktade sinneslaget. Men dit hör sedan ock, såsom en speciell och af Luther alltmör såsom själfva grundsynden betraktad yttring, förlitandet på sig själf, sin egen rättfärdighet i st. f. på Gud allena — hvad han eljes vid denna tid kanske oftast kallar »iniquitas», jfr t. ex. W. A. III: 327: 27 ff.; 513: 25 ff.; IV: 79: 40 f.; 360: 35 ff.; 383: 1 ff.; 436: 16 f. (1513/15); R. II: 28: 2 ff.; 123: 20 ff., 30 ff.; 145: 20 ff.; (1515/16); W. A. I: 86: 7 f., 39; 95: 1 (1516); V: 133: 10 ff.; 146: 1 ff.; 201: 9 ff.; (1519).

² De asketiska tendenserna i den romerska kyrkan äro, såsom Luther klart och riktigt sett, i första hand en konsekvens af den moralistiska uppfattningen af förhållandet mellan religion och sedlighet, af den hela åskådningen behärskande förtjänsttanken. Luthers polemik mot den katolska askesen utgår väl nu oftast ej från frälsningsvisshetens tanke, utan direkt från den där bakom stående, objektiva grundtanken om rättfärdiggörelsen genom tron allena, den rena nådestanken: hans hufvudanklagelse mot Rom lyder ej på frälsningsovisshet utan på egenrättfärdighet. Men till full klarhet i sin motsats mot hela detta tankekomplex och speciellt i fråga om askesen har han dock, såsom vi i det följande närmare skola se, först nått, sedan han med full bestämdhet tagit ut steget till frälsningsvisshetens tanke. Det besannas sig här, hvad han en gång i helt annan mening sagt, att »så länge förlåtelsen är oviss för oss, är den alls ej förlåtelse, emedan den ännu ej är förlåtelse *för oss*» (W. A. I: 541: 22 f., 1518). Detsamma bekräftas sedan hela protestantismens historia igenom. Särskildt typiskt i den reformerta kyrkan. Här betonas ju på

ning sättas in under frälsningsvisshetens synpunkt. I katolicismen betingas och uppbäres frälsningsvissheten af de goda gärningarna, hos Luther åter uppbäres och betingas hela det sedliga lifvet af den däraf oberoende frälsningsvissheten. Katolicismen säger: goda gärningar äro nödvändiga till saligheten; Luther: saligheten är nödvändig till goda gärningar¹.

Hvilken central betydelse för den lutherska åskådningen frågan om frälsningsvissheten verkligen har, ser man dock först fullt, om man tager ännu en annan synpunkt i betraktande. Om Luther än endast sällan talar om »visshet» annat än i direkt eller indirekt sammanhang med krafvet på *frälsningsvisshet*, får man dock ej så starkt betona det första sammansättningsledet i detta ord, att man förbiser, att också i det andra ledet, äfven om det tages ensamt för sig, en antites mot Rom ligger fördold. Ej först i krafvet på frälsningsvisshet utan redan i krafvet på en obetingad och själfständig, personlig visshet öfverhufvud ligger för Rom något revolutionärt. Och det är en protest ej blott i den gudomliga nådens utan också i det själfständiga samvetets namn, som Luther höjer mot Rom, då han proklamerar den kristnes rätt och plikt att vara personligt *viss* om sin frälsning. Redan i det nyss lämnade referatet af *De libertate* kom också den senare synpunkten åtminstone på en punkt till synes. Det var när Luther, i sin teckning af de kristnes

sätt och vis, genom den dominerande ställning, prädestinationsläran intager, den rena nådestanken än starkare än i lutherdomen. Men i det nu samma prädestinationstanke håller människan i en ständig, kväljande ovisshet om sin frälsning, tvingas den kristne att i sina gärningar, i sitt sedliga framåtskridande söka det afgörande stödet för vissheten om sin utkorelse. Här kan så stundom den högst spända nådelära plötsligt slå öfver i en ganska krass gärningslära. Objektivet sedt är väl frälsningen ett verk af Gud allena, men den subjektiva vissheten måste jag stödja på mina egna gärningar — man förstår lätt hvilkendera tankegången som i praktiken blir den afgörande. Och här är då ock den punkt, där de asketiska tendenserna, i annan form än i den romerska kyrkan men lika starka, tränga sig in. Jfr SCHNECKENBURGER: Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs, I. 1855, sid. 38 ff. och MAX WEBER: Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus II (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd 11, 1905), sid. 17 ff.

¹ Jfr hit och till det följande särskildt GORTSCHICK: Die Heilsgewissheit des evangelischen Christen im Anschluss an Luther dargestellt (Zeitschr. für Theol. und Kirche, 1903), sid. 384 ff. samt min skrift: Vår Kallelse, 2:a uppl. 1916.

prästerliga värdighet, ur det åt den troende förlänade privilegiet att utan medlare få nalkas Gud — hvad man brukar kalla »det allmänna prästadörets» idé — också drog konsekvensen om alla kristnas rätt att ömsesidigt undervisa hvarandra. Men äfven i ett annat hänseende drager han här konsekvenser i liknande riktning, nämligen när han i slutet af sin skrift kommer in på frågan om den kristnes rätta ställning till allehanda kyrkliga ceremonier och stadgar.¹ Det är nu, utifrån sedt, alls inga revolutionära tankar, Luther här utvecklar. Just därför att den kristne i sin religiösa frihet vet sig för sin frälsning oberoende af iakttagandet af sådana ting, just därför *kan* han utan betänkligheter underkasta sig dem, och han *gör* det så snart kärleken, vore det ock blott i form af en önskan att ej onödigtvis såra »de svaga», kräfrer det. Men visserligen — fordras det af honom såsom något för rättfärdigheten, för frälsningen nödvändigt, då måste han obetingadt vägra att lyda.² I det sist sagda se vi ju likasom i miniatyr den situation tecknad, ur hvilken Luthers egen brytning med påfvekyrkan steg för steg tvingats fram. Men det revolutionära i Luthers resonsemang ligger dock icke blott i denna synpunkt, utan i hela den för en medeltida katolik nästan ofattbara tanken på den enskilde kristnes kompetens³ och plikt att själf i hvarje enskildt fall bestämma sitt förhållande, hvarvid vid olika tillfällen i det yttre rakt motsatta handlingssätt kunna te sig såsom det af honom krädda. Samma betraktelsesätt har nu Luther i en något tidigare skrift,⁴ och där ännu direktare ut ifrån frälsningsvisshetens tanke, gjort gällande ifråga om hela det sedliga lifvet. Såsom det gäller att vara oryggligt viss om sin frälsning, så gäller det ock att i alla sina gärningar vara fullt viss om, att de äro goda och Gud behagliga. Men till en sådan visshet kan också den kristne

¹ HAUSRATH, a. a. I, sid. 376 ser i detta afsnitt själfva skriftens tyngdpunkt. Hur ensidigt än detta är, ligger dock kanske däri ett visst sanningsmoment gentemot den häfdvunna uppfattningen, som nog stundom väl mycket varit benägen att i denna slutafdelning se blott ett tämligen oväsentligt tillägg. För Luther var ju det här afhandlade problemet vid denna tidpunkt af den mest centrala praktiska betydelse.

² Jfr W. A. VII: 66 ff.

³ W. A. VII: 60: 15 ff

⁴ *Sermon von guten Werken*, W. A. VI: 204 ff. 1520).

komma. Ty i tron är ej blott kraften till utan ock kunskapen om det sedligt krädda — vi kunna här ej ingå på frågan, *huru* Luther tänker sig detta¹ — omedelbart gifven. »En kristen människa, som lefver i denna tillförsikt till Gud, vet allting, förmår allting, vågar allting, som är att göra, och gör det allt gladt och fritt.»² Och i de andra stora reformationsskrifterna från samma år: *An den christlichen Adel*³ och *De captivitate babylonica*⁴ — äfven de något tidigare än *De libertate* — dragas ur det allmänna prästadörets, med den kristliga frihetens och frälsningsvisshetens tankar oskiljaktigt samhörande idé, samma konsekvenser jämväl i fråga om det dogmatiska området: skulle vi såsom präster »icke också hafva makt att smaka och döma hvad som är rätt eller orätt i fråga om tron?»⁵ Vi se, hur det är hvad man med ett modernt — därför visserligen ock lätt missvisande — ord kunde kalla autonomiens princip, som här i alla riktningar bryter sig igenom. Huru stort afståndet i detta hänseende är mellan Luthers ståndpunkt vid början och slutet af vår period hafva vi redan sett. Och visserligen vore det nu tydligen missvisande att föreställa sig dessa tankars utveckling såsom alltigenom betingad af hans ställning till frågan om frälsningsvissheten. Men hur nära de dock hänga samman med denna, och att i den det egentliga centrum ligger, det framgår dock redan af det ofvan anförda.⁶ Äfven från denna

¹ Jfr tills vidare RUNESTAM, a. a. sid. 99 f.

² W. A. VI: 207: 26 ff.

³ Jfr W. A. VI: 412 f.

⁴ Jfr blott t. ex. W. A. VI: 536: 32 f. Se vidare RUNESTAM, a. a. sid. 91 ff. Där ock ytterligare beläggställas.

⁵ W. A. VI: 412: 22 ff.

⁶ Allra tydligast framträder kanske sammanhanget i sådana ställen, där Luther inskärper vikten af att i anfäktelsernas och särskildt dödens stund äga en på full personlig visshet grundad tro. Jfr t. ex. Luthers *Sämmtliche Werke*, Erlangen-Ausgabe (cit. E. A.): 13, 182 f.: »Darum so soll ich sagen: Papst, du hast mit den Conciliis beschlossen; nun habe ich ein Urtheil, ob ich's müge annehmen oder nicht. Warumb? Denn du wirst nicht für mich stehen und antworten, wenn ich sterben soll, sondern ich muss sehen, wie ich daran sei, dass ich meines Dinges gewiss sei. Denn du muss der Sache so gewiss sein, dass es das Wort Gottes sei, als gewiss du lebest, und noch gewisser... Denn wenn du im Sterben bist, und stehst auf dem Papst und Conciliis und sagest: Das hat der Papst gesagt, das haben die Concilia beschlossen, die heiligen Väter Augustinus, Ambrosius haben es also bestimpt, da kann dir der Teufel alsobald ein Loch machen und eingeben: Wie wenn es falsch wäre? Wie wenn sie

synpunkt bekräftar det sig så, hvilken djupt ingripande betydelse en omhvälfning på denna punkt, i fråga om möjligheten, rätten och plikten för den kristne att nå fram till full personlig frälsningsvisshet, måste äga för *hela* Luthers åskådning.

Så radikal, som den sammanställning, från hvilken vi utgingo, af enskilda utsagor från tiden omkring 1517 med Luthers tankegång i *De libertate* kunde låta förmoda, är nu visserligen — det måste här genast tillfogas — motsatsen mellan Luthers ståndpunkt 1517 och den af år 1520 på långt när icke. Vi skola se detta tydligare, när vi närmare lära känna den tankegång, i hvilken Luther i det först citerade yttrandet betygar sin enighet med sina motståndare. För tillfället vilja vi blott understryka en allmänare, för hela den följande undersökningen betydelsefull synpunkt. Hos Luther, såsom väl i viss mån hos alla de store på det andliga livets område, men mer kanske än hos någon annan, löpa länge disparata, ja konträra tankegångar vid sidan af hvarandra och strida i hans själ gammalt och nytt. Luthers hela lif förblir, såsom W. KÖHLER nyss uttryckt det, »alltid i viss mening ett öfvergångsstadium». Särskildt, tillägger han, under de första åren af hans utvecklingstid, är det »eine der wunderbarsten Antinomien, dieses Neben- und Durcheinander von Altem und Neuem, kühne, ausserordentlich kühne Gedanken blitzen auf, keimartig schaut man schon den ganzen Luther, dann wieder weite Partien scholastischen Dürlandes, endlich alte Begriffe, aber voll neuen Gehaltes, er baut aus alten Steinen ein neues Haus langsam auf, der Werdende, nie der Fertige».¹ Därför är det egentligen alltid inför Luther en alltför förenklad frågeställning, om man spørjer, *när* första gången en viss tanke hos honom möter, eller omvänt, när den ej längre möter. Vågar man sig på någon punkt fram med ett bestämdt påstående af denna art, kan man

geirrt hätten? Wenn dir eine solche Verwischung einköpft, so liegst du schon hernieder. Darum musst du des gewissen spielen, dass du keck und trotzig darfst sagen: Das ist Gottes Wort, da will ich über lassen Leib und Leben, und hunderttausend Hälse, wenn ich sie hätte.»

¹ W. KÖHLER: Martin Luther und die deutsche Reformation (Aus Natur und Geisteswelt, 1515), sid. 25 f.

vara ganska säker på att i nästa ögonblick ställas inför ett ord af Luther, som tvingar en till en själfdementi.

Detta gäller ej blott också utan i alldeles särskild grad om frågan om frälsningsvissheten. Hur litet det än, såsom vi sett, här rör sig blott om en stämningsfråga, är det ju dock tillika själfva det kristna livets grundstämming, som i svaren därpå kommer till uttryck. Därför kan det ej helt undvikas, att Luthers egna skiftande stämningar inverka på dessa. Men än mycket viktigare är det dock att ge akt på, hvilket intresse — hvilket själsörjareintresse, kunde man säga, ty Luther talar i dessa frågor i grunden alltid såsom själsörjare — det är som står bakom. Och nu kunde nog i viss mening de två af oss sammanställda uttalandena från denna synpunkt sägas representera de båda motsatta polerna i Luthers åskådning och förkunnelse. Det första af oss citerade aktstycket bildar ett led i hans kamp mot den pelagianiserande, skolastiska teologien, i första hand mot dess förtygligande uppfattning af synden. Han för här striden i den konstmässiga disputationens form — och vill därför gärna slå sina motståndare med deras egna vapen — men tillika vittnar hela tonen om, hvilka starka praktiska intressen, men här närmast af etisk art, som stå bakom. I skriften om den kristliga friheten åter är det den rent religiösa synpunkten som dominerar. Det gäller här att, i en tid af yttersta spänning och fara, till uppmuntran för sig själf och andra, ställa fram det kristna livets härlighet och den fullvissa grund till frimodighet och glädje i alla lägen, den kristne äger. Och likasom de från tiden omkring 1517 anförda uttalandena blott representera *en* sida af hvad Luther vid denna tidpunkt har att säga om frälsningsvissheten, så kunde väl ock i fråga om *De libertate* i viss mån något liknande göras gällande. Han säger däri intet, som han ej alltid vid denna tidpunkt och allt framgent sagt, men väl är det något mycket sällsynt att så som här se allt sättas in under denna enda synpunkt. Men allt detta räcker dock icke på långt när till att utjämna motsatsen. Lika visst som det för Luther 1520 skulle varit absolut omöjligt att upprepa sin tes från omkring 1517, lika visst är det, att, om han 1517 skulle skildrat »hela summan af en kristens lif», bilden skulle burit helt andra, i vissa afseenden rakt

motsatta drag, än den, som han i *De libertate* tecknat. Innan vi gå öfver till att söka följa hufvudetapperna i den utveckling, som här ligger emellan, är det emellertid nödvändigt att först något närmare fixera innebörden i själfva det problem, det gäller.

Nödvändigheten af en noggrannare begreppsfixering.

2. Det är egentligen först i de senare årens diskussioner, som man börjat tala om en utveckling hos Luther i här ifrågavarande hänseende. I den äldre Lutherforskningen utgick man nog i regel¹ utan vidare från, att läran om frälsningsvissheten hörde med till de tankar, som för Luther, alltifrån hans afgörande rent personligt-religiösa genombrott, stod fast. Och häri ligger alls ej något underligt — tvärtom är det i grunden svårt att tänka sig saken på annat sätt. Redan vid tanken på den centrala plats, som denna idé intar i Luthers senare åskådning, har man svårt att föreställa sig, att den någonsin skulle hafva kunnat helt hos honom saknas. Men än starkare framträder det paradoxala, det nästan otänkbara häri, om man i stället vänder blicken tillbaka till den allra första utgångspunkten för hans religiösa sökande. Med särskildt eftertryck har denna synpunkt gjorts gällande af HOLL. »Man måste», yttrar han i sin undersökning öfver rättfärdiggörelseläran i Romarbrefskommentaren, »göra sig klart, hvad en efterblifvenhet eller ett vacklande just i denna fråga (om frälsningsvissheten) skulle betyda för hela uppfattningen af Luthers inre utveckling. Om Luther utgick från den frågan: 'huru vinner jag en nådig Gud' och dock ännu år 1516 tviflade rörande möjligheten af frälsningsvisshet, kan han då i klostret verkligen hafva 'vunnit' en nådig Gud? Eller är det enligt honom möjligt att föreställa sig, att man har en nådig Gud, utan att tillika vara viss om sin frälsning?»² Holl erkänner emellertid själf, att denna fråga ej utan vidare får besvaras nekande. Ville han blott på det anförda resonemanget stödja en sådan slutsats, skulle han ock uppenbar-

¹ DIECKHOFF bildar ju här, såsom vi sett, ett undantag. Hos KÖSTLIN, o. a. a., kommer däremot frågan om frälsningsvissheten i den genetiska framställningen egentligen aldrig direkt till tals. Men enskilda yttranden — särskildt karaktäristiskt I, sid. 195 o. 304 — visa, att han utgår ifrån — såsom något själfklart — att tanken hos Luther funnits ända från hans tidigaste skrifter.

² HOLL, a. a. sid. 246.

ligen hafva gjort sig skyldig till felet att bevisa för mycket. Denna argumentation skulle med samma rätt kunna göras gällande ifråga om den katolska kyrkan. Äfven där frågade och frågar man ju dock efter en nådig Gud, äfven där menade och menar man sig finna honom — och därför menar man sig också där, såsom GRISAR redan lärt oss, visst ej vara utan hvarje frälsningsvisshet. Och dock pekar man, såsom vi sett, både från protestantisk och katolsk sida på motsatsen i denna punkt såsom den kanske viktigaste af alla.

Hos Luther synes nu emellertid, såsom HOLL i annat sammanhang¹ utfört, redan från början, redan vid den allra första utgångspunkten också ett annat, verkligen antikatolskt, drag vara med. Det röjer sig i hans oförmåga att såsom de andra slå sig till ro med de relativa tröstegrunder, som kyrkan har i beredskap åt de botfärdiga, och med hvilka hon väntar och kräver att de skola nöja sig. Det ligger redan från början något egendomligt absolut i Luthers sträfvan efter, hans kraf på att komma till klarhet öfver sitt förhållande till Gud. Och man kan utan tvifvel i viss mening också uttrycka detta så: han begär redan nu full personlig visshet. Själfa djupet af den förtviflan, i hvilken han råkar in, och inför hvilken till sist äfven Staupitz står rädlös och oförstående, vittnar därom. Därför ligger det ock något alldeles riktigt i Holls anmärkning, att »redan i denna sträfvan, ej först i den lösning, han finner, ligger genombrottet af det katolska systemet».² Detta känner man också på katolskt håll. Det är af högsta intresse att gifva akt på, huru män sådana som GRISAR och DENIFLE peka just på denna Luthers »desperatio» såsom det första steget i hans uppror mot Rom: att ej i sin frälsningsfråga vilja slå sig till ro vid kyrkans auktoritet är ett uttryck för samma högmodets ande, som sedan kommer till uttryck i hans lära om den personliga frälsningsvissheten.³ De hafva ju från sin

¹ Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus, 1906, sid. 4 ff.

² Ibid. sid. 7.

³ Jfr t. ex. GRISAR, a. a. I: 96, DENIFLE, a. a.² I, sid. 463 f. — »An keinem Punkte kann man die Grundverschiedenheit katholischer und evangelischer Auffassung so scharf erkennen, wie darin, dass eben in dieser desperatio, in diesem

synpunkt ej så alldeles orätt. Faktiskt ligger utan tvifvel redan bakom denna förtviflan något af samma kraf på att i sin personliga sak själfständigt döma och själf taga ansvaret, hvarmed Luther sedan, från frälsningsvisshetens centrum, spränger igenom hela det katolska systemet. Men det finnes intet, som ger oss rätt att på något sätt lägga in sådana tankar i Luthers *medvetande* redan vid denna tid. Hvad han ser är blott den fruktansvärda skuldbörda, som skiljer honom från Gud; och däri, att han ej kan finna tröst på den vanliga vägen, ser han närmast blott ett vittnesbörd om storleken af *sin* synd. Hos kyrkan söker han alltjämt på godt katolskt sätt hjälpen. Och det preliminära svar, som han finner,¹ är af den art, att det snarast ännu fastare binder honom vid kyrkans auktoritet. Ja, äfven det definitiva svaret, till hvilket Paulus visar honom vägen, innebär, såsom vi senare skola se, icke utan vidare ett lösgörande från kyrkans auktoritet, ens i fråga om denna hans innersta angelägenhet. Så låter det sig äfven från de sist berörda synpunkterna väl förstå, om tron hos Luther ej från början på samma sätt som senare är förenad med full frälsningsvisshet. Men så långt måste man dock å andra sidan gifva Holl rätt, att det med tanke på Luthers hela sätt att fråga, är svårt, ja nästan omöjligt, att tänka sig, att från den tid, då han själf anser sig hafva funnit det definitiva svaret, frälsningsvisshetens tanke någonsin skulle helt hos honom saknats eller funnits där blott i samma mening, som den fanns och finnes i katolicismen. Här gäller det således tydligen att »göra en distinktion».

O. Ritschls distinktion mellan vissheten om den slutliga frälsningen och om en närvarande frälsningsbesittning.

Ett betydelsefullt försök i denna riktning föreligger nu i O. RITSCHLS af oss tidigare (ofvan sid. 27 ff.) refererade konstruktion. Han skilde, såsom vi sågo, mellan vissheten om den kommande frälsningen och vissheten om en redan i det närvarande gifven frälsningsbesittning. I förra meningen var, menade han, frälsningsvissheten en för Luther ända från den tid, då han vann den öfvertygelsen »att den rättfärdige skall lefva af tro», faststående

totalen Unvermögen Luthers, das persönliche Debet auf das Habet der Kirche zu übertragen, Grisar die eigentliche Grundsünde sieht, Luthers Selbstüberhebung.» SCHUBERT, a. a. sid. 24.

¹ Jfr ofvan sid. 33, noten. Mera härom längre fram.

tanke. »Den framtida besittningen af frälsningen och saligheten har», sedan dess, »för honom *aldrig* varit tvifvelaktig utan *alltid* viss».¹ Men med stark pointering häfdar han, att det under Luthers förreformatoriska tid genomgående är tal om frälsningsvisshet blott i denna mening. Såvidt det där öfverhufvud talas om visshet, framställes denna »*durchaus* als eine solche von zukünftigen Gütern».² Det nya, som sedan kommer till, består däri, att »besittningen af objekten för den kristna tron och gudsförtröstan från framtidens projicieras in jämväl i det närvarande», så att frälsningsvissheten nu i första hand får betydelsen af »det öfvertygade medvetandet» om den personliga besittningen af den redan i det närvarande gifna nåden, af »syndernas förlåtelse och den helige Andes gåfva».³ Hur fruktbringande denna synpunkt nu än i vissa afseenden — Ritschls hela framställning lämnar beviset därför — visat sig vara, är den dock, när den så exklusivt som här göres gällande, enligt vår mening, vida mer ägnad att förvirra än att klargöra problemet.

Redan från rent s. a. s. logisk synpunkt måste man fråga sig, om den af Ritschl gjorda distinktionen verkligen låter sig genomföras. I ordet frälsningsvisshet ligger väl just en förening af tanken på det närvarande och på det tillkommande, s. a. s. en sammansyn af båda: af Guds i det närvarande mottagna nåd med fulländningen af det löfte om fullkomlig frälsning, som däri inneslutes. Själfva ordet frälsning visar, där det har sin fulla bibliska klang kvar, alltid närmast i riktning mot det tillkommande och det »transcendenta». Där detta moment i talet om »frälsning» tränges undan i medvetandet, är det alltid ett symtom till en djupare liggande förskjutning i den religiösa åskådningen — vare sig nu denna beror på, att det »transcendenta», det »supranaturala» perspektivet försvagats eller helt stängts till, eller den har sin grund däri, att tanken på

¹ O. a. a. II: 1, sid. 74 f.

² RITSCHL, a. a. sid. 74.

³ Ibid. sid. 74 f., 100 f., 102 med n. 1, 103, 106. RITSCHLS uppfattning i fråga om själfva förlåtelsevisshetens ställning hos den tidigare Luther är ganska oklar. Hans mening är väl dock ej, såsom flera af de cit. st. visserligen kunde synas ge vid handen, att den ej skulle finnas där, utan att den ej medvetet betonas *såsom visshet* och såsom grundvalen för det, på *framtidslöfena* i Guds ord stödda, hoppets visshet (jfr spec. sid. 77 f., 100, 101, 117).

den det kristna lifvet tillhörande sedliga kamp, som ligger mellan det närvarande och det tillkommande, ej med fullt allvar får göra sig gällande (jfr den ledsamma bismak, som ordet: »frälst» för mången har fått genom dess användning i en viss »hyperevangelisk», religiös slang). Men visserligen: skall det kunna blifva tal om frälsningsvisshet i full mening, kan »frälsningen» ej vara något blott tillkommande. Man använder nog i regel om det i det närvarande gifna icke just detta uttryck. Man talar i stället om Guds »nåd», om förlåtelse, rättfärdiggörelse, pånyttfödelse o. s. v. — men på något sätt måste dock frälsningen kunna tänkas äfven såsom något närvarande. Eljest saknar tron den fasta punkt, på hvilken den skulle stödja sin visshet. Det är som Luther i ett af de tidigaste — kanske det tidigaste — bland de uttalanden, där han direkt berör hela denna fråga, uttrycker det: »Præteritorum... exhibitio est futurorum certitudo, et fiduciam accipiendi præstant accepta dona in præterito».¹ Af arten och rikedom i detta i det närvarande gifna, likasom af den grad af visshet, hvarmed den enskilde vågar bejaka detta, är då tydligen i första hand graden af hans visshet i fråga om frälsningsverkets fullbordande betingad. Och endast där båda momenten s. a. s. sluta sig samman till ett, kan det i full mening talas om frälsningsvisshet. Men på vägen till denna fulla visshet äro många olika fall tänkbara. Än kan den ena, än den andra punkten te sig såsom den svåraste att fasthålla. Å ena sidan kan det inträffa, att den kristne väl i det närvarande förmår med visshet bejaka Guds förlåtelse och nåd, men dock med tanke på alla de frestelser och faror, som hota honom, endast med fruktan och ovisshet ser hän på det kommande. Detta ter sig väl i och för sig såsom det naturligare. Men utan tvivel kan det också tänkas, att det för en människa ter sig som omöjligt, kanske som ett uttryck för ett slags andligt höghod, att med full visshet tala om Guds »nåd» såsom något henne redan gifvet, medan hon däremot i hoppet om Guds kommande frälsning finner det, som håller henne uppe och ger henne kraft och tröst.

Ritschls uppfattning af Luthers ståndpunkt under hans reformatoriska period skulle nu i viss mening kunna sammanfattas

¹ W. A. III: 42: 3 f. Ordet möter strax i början af Luthers första psalmföreläsning (1513/15) och måste därför dateras till 1513.

därhän, att den sist skisserade psykologiska konstellationen under denna tid genomgående skulle vara den, som sätter sin prägel ej endast på Luthers personliga ställning utan ock på hans lära om det för det kristliga lifvet normala — blott att det hos honom i fråga om den slutliga frälsningen redan nu skulle vara fråga om verklig visshet. I hvad mån denna bild passar in för tiden närmast omkring 1517, kan först den följande undersökningen — äfven om det blir andra synpunkter, som där för oss komma att stå i förgrunden — utvisa. I stället må här uppmärksamheten fästas på några tankegångar i ett arbete, som 1517 redan ligger flera år tillbaka i tiden, och till hvilket vi därför i det följande blott mera undantagsvis få anledning att gripa tillbaka. I det nyss ur Luthers första psalmkommentar (1513/15) citerade uttalandet gällde väl rent formellt sedt den visshet (certitudo), den förtröstan (fiducia), hvarom där var tal, det tillkommande, det väntade. Sätillvida kan Ritschl åberopa det såsom stöd för sin tes. Men reellt sedt visar dock redan detta yttrande snarast i motsatt riktning. Det enda medlet för den kristne att höja sig till visshet och förtröstan i fråga om det tillkommande låg för Luther i att ställa fram för sig Guds nådesbevis i det förflutna. Där ligger den fasta punkt, från hvilken tron kan rubba jorden — och den måste då tydligen först och främst vara viss. Direkt framhålles detta i ett uttalande ett par sidor längre fram i samma skrift,¹ där Luther närmare utvecklar sin tankegång. Han fäster sig här vid att psalmisten i ps. 4: 2 — såsom Luther öfversätter den — först nämner sig såsom rättfärdig och »dilatatus» (en som räddats ur, »fått rum» i, sitt trångmål), men omedelbart därefter talar om sig såsom en, som behöver hjälp och förbarmande, en »eländig»: »Miserum se vocat, qui prius iustum et recreatum dixerat». Hvarför, jo emedan han där talade om den mottagna nåden, men här om den som det ännu gäller att mottaga. Med tanke på den förra kan han kalla sig »rättfärdig», »ty Guds mottagna nåd — är rättfärdighet». Men med tanke på hur mycket, som ännu återstår, måste han bekänna sig i behof af barmhärtighet, och får aldrig upphöra att bedja därom. Denna bön framspringer »ex fiducia præteritorum beneficiorum». Men aldrig får den fromme slå sig till ro därvid. »Qui

¹ W. A. III: 46 f.

enim iustus est justificetur adhuc», och »den som står, må se till att han icke faller». Och denna erinran skärper nu Luther till en varning mot att på grund af den erfarna befrielsen redan känna sig såsom viss (»ne . . . iam velut certus sis») — viss tydligen, det är den mening, som hela sammanhanget ger vid handen med hänsyn till det kommande. Att så känna sig är, säger Luther, det farligaste af allt (»pessima tentatio»). Så skarpt som Ritschl, i vissa yttranden, tillspetsat sin ståndpunkt, äro i grunden redan dessa ställen tillräckliga att ge ett intryck af ensidigheten i hans karaktäristik af Luthers tidigare åskådning, såväl till dess positiva som dess negativa sida: med hänsyn såväl till den visshet, som finnes där, som till den, som icke finnes. Vi skola senare möta ställen, som än afgjordare visa i denna riktning. De nyss anförda hafva sitt förnämsta intresse just i den stora enkelheten af den där framträdande tankegången. Det ligger däri något så självklart, att Luther endast relativt sällan finner anledning att utförligare utveckla den. Men man får ej här af låta sig förledas att underskatta dess betydelse: mera i förbigående, i korta, pregnanta vändningar kommer den oupphörligt till synes.

Att själfva *orden*: viss, visshet (certus, certitudo) af Luther vid denna tid *oftare* — undantagslös är ej håller i detta hänseende Ritschls regel¹ — användas om den kommande, fulländade frälsningen än om den närvarande nådesbesittningen, är nog riktigt. Och nu består det utan tvifvel en viss skiftning i innebörd, som det — för att ej Luthers ståndpunkt vid denna tid skall te sig än mer motsägelsefull än den är — ej är utan betydelse att gifva akt på, mellan begreppen »visshet» å den ena sidan och »förtröstan» (»fiducia») o. s. v. å den andra. I »fiducia» *behöfver* i och för sig ej ligga något mera än ett uttryck för energien i själfva den akt af tro eller hopp det gäller, för tilltron till den objektiva hållfastheten i den grund hvarpå man stöder sig, medan i »visshet» gerna ett visst drag af reflexion kommer med: människan håller ej blott oryggligt fast vid det, hvarpå hon riktar sin tro eller sitt hopp, hon säger sig också själf att hon har eller skall få det. Och mellan det ena och det andra kan understundom ett stort afstånd komma att ligga.

¹ Jfr R. II: 198: 3 ff., 16 ff.

Därför får man t. ex., när Luther manar till att sätta sin förtröstan ej till något sitt eget utan till Guds nåd eller till Kristus allena o. s. v. ej däri utan vidare inlägga frälsningsvisshetens tanke. Men å andra sidan användas de två orden »fiducia» och »certitudo», såväl när Luther häfdar en den kristne tillkommande visshet,¹ som när han kämpar mot en falsk visshet, af Luther ofta alldeles promiscue. Här dölja sig intressanta problem, med hvilka vi senare få mycket att göra. Men i hvarje fall är det uppenbarligen att ställa saken på hufvudet, när Ritschl² ej blott i allmänhet talar om det vissa och förtröstansfulla, på Guds löftesord stödda hoppet om den framtida frälsningen såsom det egentliga centrum i Luthers åskådning vid denna tid, den källa ur hvilken den kristnes glädje, tålmod, frimodighet och tapperhet härflyta, utan också i den för den kristne utmärkande friheten, ron och tryggheten i samvetet närmast ser en »återverkan» af hans framtidshopp. På denna punkt ligger dock sambandet med det andra centrum i Luthers åskådning, med förtröstan på den redan mottagna syndaförlåtelsen, den af Gud gifna rättfärdigheten, uppenbart i dagen och är ock af Luther från början direkt och konstant uppdragen.³ Och hur då förhållandet mellan den kristnes visshet om nådesbesittningen i det närvarande och hans hopp för framtiden i verkligheten för Luther ter sig, angifver han med den största möjliga pregnans i ett ord i samma skrift, till hvilken vi i det föregående hållit oss: »Nisi *dimissis peccatis* anima sit in quiete conscientiae et *fiducia gratiae dei*, non *sperat* . . .»⁴ Öfverallt, där

¹ Så i det i föreg. not att liksom det o. a. st. W. A. III: 42: 3 f. — Öfverhufvud är det ju relativt sällsynt att höra Luther vid denna tid direkt tala om en den kristne tillkommande »certitudo». — RITSCHL själf ligger för öfrigt alls ingen vikt vid denna distinktion. Fastmer synes det af vissa uttalanden (jfr särskildt a. a. II: 1, sid. 74 f., 100) framgå, att han vill göra gällande, att äfven talet om »fiducia» etc. under denna tid uteslutande, eller så godt som uteslutande, skulle gälla framtiden.

² A. a. II: 1, sid. 76, 77, 99.

³ Jfr t. ex. W. A. III: 48: 19 f.; 49: 32 ff.; 504: 11 f.; 583: 33; IV: 16: 20 ff.; 227: 19 f.; 228: 4 ff.; 444: 17 ff., 39 ff. (1513/15); R. I: 45: 4 f.; 109 f.; II: 43: 30—44: 15; 130: 5 ff. med 131: 1; 236: 15 ff. (1515/16); W. A. I: 189: 34—190: 12 (början af 1517).

⁴ W. A. IV: 228: 4 ff.; jfr III: 49: 32 ff.; 231: 15—31; 583: 33 (1513/15). R. I: 109 f.; II: 107 f.; 130 f.; 236: 15 f., 26 ff.; 238: 21 ff. (1515/16); W. A. I: 171: 20 f. (1517) o. s. v. — Hur ensidigt RITSCHL vant sig vid att hos Luther vid denna tid konstruera allt från framtidshoppets utgångspunkt ser man tydligast, om man ger akt på att han (sid. 76, not 2 och följ.) till stöd för sin tes anför bl. a. flera af de i denna och föregående not anförda, i motsatt riktning visande, utsagorna.

Luther talar om en verklig *visshet* om den kommande frälsningen,¹ står nog också denna tankegång, mer eller mindre direkt, bakom. De två centra gå *då* tillsamman till ett. Men visserligen — vi ha ju redan sett exempel därpå — stå vid sidan af sådana uttalanden andra ställen, där öfverhufvud ovissheten, eller en blandning af visshet och ovisshet, långt snarare än vissheten ter sig såsom det för det kristna lifvet karaktäristiska. Därvid kan då, under inflytande af tankegångar, som vi sedan skola lära känna, ett frågetecken också, stundom i första hand, sättas vid den kristnes rätt att känna sig viss om den närvarande nådesbesittningen, ja, om själfva förlåtelsen, resp. vid möjligheten för honom att nå en full sådan visshet. Och då blir det visserligen till hoppet att dock slutligen vinna frälsning han söker sin tillflykt. Häri ligger då ock det betydelsefulla sanningsmomentet i Ritschls tes.

Ritschls teckning af Luthers tidigare ståndpunkt i frälsningsvisshetsfrågan sammanhänger ju nu på det allra närmaste med hans starka betoning af den dominerande betydelse, som framtidsperspektivet, tanken på den kommande frälsningen intager i Luthers åskådning vid denna tid.² Hur mycket riktigt än häri ligger, synes han mig emellertid äfven här, såsom delvis redan af det föregående framgått, hafva låtit sig förledas till en stark öfverdrift. Han utgår vid hela denna sin konstruktion från den obestriddligt riktiga iakttagelsen att »hoppet» ännu vid denna tid, minst sagdt, konkurrerar med »tron» om den centrala platsen i Luthers terminologi, och särskildt att begreppet »fiducia» alltjämt oftare — på medeltidens sätt — förknippas med »spes» än med »fides».³ Innan man emellertid häraf drager några slutsatser i här ifrågasvarande hänseende, gäller det att beakta, att »hopp» och »tro»

¹ Jfr W. A. IV: 287: 2 ff.; 332: 28 ff.; 360: 12 ff. (1513/15); R. II: 198: 16 ff. (1515/16) och därtill de sid. 57 not 4 a. st.

² RITSCHL synes mig alltför mycket hafva sammanblandat dessa två frågor. De sammanfalla ju ingalunda med hvarandra. Däraf, att den starkaste tonvikten i fromhetslifvet faller på tanken på den slutliga frälsningen, följer tydligen alls icke, att också vissheten om denna skulle vara starkare än om det i det närvarande gifna, än mindre att vissheten, i den mån en sådan häfdas, där skulle hafva sin egentliga stödjepunkt. — Häri ligger väl speciellt förklaringen till den förut påpekade oklarheten i Ritschls uttalanden rörande förlåtelse, resp. rättfärdiggörelsevissheten.

³ A. a. II: 1, sid 72 ff.

ofta vid denna tid gå öfver i hvarandra, ej blott på det sättet, att tron omsluter jämväl det kommande, utan också omvänt så, att hoppet äfven i förhållande till Guds nådestillbud i det närvarande — det hänger samman med den starkt intellektualistiska färgning, som trosbegreppet ännu har,¹ medan i »hoppet» vilje- och affekt-momentet kommer fram — ännu ofta får öfvertaga de funktioner, som senare mestadels tillfalla tron. Så kan Luther t. ex. tala om Guds förlåtelse eller hans rättfärdigförklarande såsom ett föremål för »spes»,² eller en annan gång såsom hoppets objekt ange »verba Christi de sui præsentia, adiutorio et gloria futura».³ Sitt allra närmaste korrelat har väl »spes» från en synpunkt i Guds »promissa», hans nådeslöften.⁴ Men icke håller vid detta ord tänker Luther exklusivt på löftet om det kommande; det kan också stå såsom ett sammanfattande uttryck för hela nådesidan af Guds uppenbarelse⁵ — således *ungefär* liktydigt med, eller vid denna tid, då motsatsförhållandet mellan »lag» och »evangelium» ännu ej är klart utarbetadt,⁶ i stället för »evangelium». Därför får man ej af sådana ställen, där det kristna lifvets glädje, frimodighet o. s. v. föras tillbaka på »hoppet», utan närmare bestämning, genast sluta till att dess egentliga kraft- och ljuskälla ligger i framtiden. Särskildt går det ej an att utan vidare sätta likhetstecken mellan den af Luther ofta använda motsättningen mellan »res» och »spes»⁷ (den kristne rättfärdiggjord, frälst o. s. v. ej »in re» utan »in spe») och distinktionen »det närvarande» — »det tillkommande». Fastmer är väl denna sammanställning hos Luther närmast blott ett speciellt uttryck för den stora motsättningen: Guds nåd, ej min för-

¹ Jfr tills vidare RITSCHL, a. a. sid. 68 ff.

² Jfr R. II: 104: 16 ff. (1515/16); W. A. IV: 443: 1 (1513/15); I: 70: 33 ff. (1516).

³ W. A. IV: 332: 12 (1513/15); jfr t. ex. I: 76: 39 ff. (1516); V: 222: 1 f. (1519).

⁴ Jfr t. ex. W. A. IV: 287: 2 ff.; 332: 15 ff.; 375: 21 ff. (1513/15).

⁵ Jfr t. ex. W. A. IV: 332: 15 ff.; 443: 8 f. (1513/15); IV: 631: 8 ff.; R. I: 40: 24 f.; 41: 5 ff.; 42: 9 ff. (1515/16). Äfven senare användas »evangelium» och »promissa» ofta såsom liktydiga begrepp, jfr t. ex. i De libertate W. A. VII: 50: 34 ff. med 52: 20 ff.

⁶ Jfr tillsvidare RITSCHL, a. a. sid. 66 ff.

⁷ Jfr t. ex. W. A. IV: 287: 2 ff.; 380: 35 ff. (1513/15); R. II: 105: 23 f.; 287: 20 ff.; 341: 1 ff., 14 ff. (1515/16).

tjänst,¹ resp. den allmännare: det osynliga ej det synliga — man jämföre här till det för Luthers uppfattning vid denna tid af förhållandet mellan tro och hopp afgörande stället Hebr. 11: 1. Ja, äfven när Luther en gång uttryckligen säger: »Omnis nostra lætitia est in spe futurorum et non in re præsentium»,² är detta väl ett uttryck för hans starka känsla för det ofullkomliga och betryckta i den troendes närvarande tillstånd, men vid den »res præsentium», i hvilken han varnar de kristna mot att söka sin glädje, är det dock naturligtvis ej den i det närvarande gifna nådesbesittningen han har i sikte: han illustrerar själf omedelbart sin tankegång genom en hänvisning till, att psalmisten säger sig glädjas ej öfver »världens rikedomar» utan öfver Guds ord.³ I det Ritschl alltför litet beaktat detta sakläge, har han förts till att inlägga sin älsklingsdistinktion, äfven där den ej, eller åtminstone ej såsom den i första hand intenderade, föreligger⁴ och — hvad särskildt

¹ Jfr t. ex. R. II: 105: 20 ff.: »Sibi ipsis et in veritate iniusti ... Deo autem ... reputanti iusti; re vera peccatores, sed reputatione miserentis Dei iusti; ignoranter iusti et scienter iniusti; peccatores in re, iusti autem in spe».

² W. A. IV: 380: 35 ff.

³ Jfr hit t. ex. motsättningen »fides Dei — fiducia rerum» V: 107: 17 f., 25 f. (1519).

⁴ Detta synes mig ock vara fallet med det ställe, R. II: 128 f., i hvilket Ritschl (jfr a. a. II: 1, sid. 75 f.) på sätt och vis synes se själfva hufvudstödet för sin tes. Pauli ord om Abraham: »contra spem in spem credit», ger här Luther anledning att klargöra skillnaden mellan det »naturliga» och det »öfvernaturliga» hoppets art. Med »hopp» förstås här, säger han först, hoppet i objektiv mening: »res sperata». I denna mening karakteriserar han nu den naturliga människans hopp såsom »negativt». Hon förmår nämligen ej hoppas, förrän hon af alldeles tydliga indicier kan sluta, att hennes »hopp» skall fullbordas: det omfattar sålunda endast det negativa, att nu ej gärna något hinder mer kan komma emellan. Alldeles motsatt med den kristnes hopp. Hvad som är visst för honom är blott det negativa, att det han hoppas ej kan hindras, om han blott hoppas, ty »Gud kan ingen hindra». Men »in affirmativis valde est incerta». Ty han har intet som hälst stöd att förlita sig på, utan allt hvad han hoppas är blott alltför djupt förborgadt och insvept i ett motsatt sken. Därför kan hoppet här ifråga om det objektiva innehåll, det omsluter, betecknas såsom »affirmativa». Onekligen synes detta ställe vid första påseendet stå i stark kontrast till de uttalanden ur psalmkommentaren, från hvilka vi nyss (ofvan sid. 55 f.) utgingo. Där hade hoppet om det kommande sitt fasta stöd i den med förtröstan omfattade rättfärdiggörelsen, här säges det vara utan hvarje stöd, på hvilket det kunde »förtrösta». Håller man emellertid det ofvan utförda i minnet, ser man, att det alls ej, eller åtminstone ej i första hand, är motsättningen mellan det nuvarande och det tillkommande utan fastmer den mellan det synliga

visshetsfrågan beträffar — till att på många ställen statuera en motsats mellan det närvarande och det kommande, där hos Luther i verkligheten en sammansyn af båda äger rum. Särskildt ligger häri tydligen förklaringen till hans sats, att den kristnes »fiducia» hos Luther vid denna tid väsentligen skulle vara riktad blott på den slutliga frälsningen.

Visar sig så Ritschls karaktäristik af utvecklingsgången i fråga om Luthers tidigare åskådning afgjort ensidig, så gäller det samma, fast i motsatt riktning, om hans teckning af Luthers senare ståndpunkt.

Ville han med sin ofta varierade tes, om huru under denna tid »tyngdpunkten i [Luthers] religiösa åskådning försköt sig från framtiden till det närvarande» eller, i skarpare tillspetsning, om »förskjutningen af den för de troende vissa frälsningen från framtiden till det närvarande», endast betona, att Luther under denna tid med en ny rikedom och visshet vet att tala om en redan i det närvarande för tron upplåten frälsningsbesittning, så vore däremot intet som helst att invända. Däraf har redan det referat vi gifvit af grundtankarna i hans *De libertate*, sammanhållet med det lilla, vi hittills sett af hans tidigare åskådning, gifvit oss ett intryck. Läger Luther under sin tidigare period hufvudtonvikten på det kristna livets ofärdiga art, dess karaktär af ett »blifvande», ej af ett »varande», ett »sökande», ej ett »ägande»,¹ så kan han nu vid sidan här af oftare och med starkare eftertryck betona satsen, att: »den som tror, han har».² Och bland

och osynliga å den ena sidan, mellan min vanmakt och Guds nåd å den andra, sådan denna längs hela frälsningsvägens linje framträder och måste öfvervinnas, som Luther har i sikte. Härmed försvinner då också motsägelsen mellan detta uttalande och de förut behandlade. När Luther talar om det kristna hoppets afsaknad af hvarje affirmativt stöd tänker han naturligtvis, såsom hela motsättningen visar, ej på Guds nådegåfvor i det närvarande. Hvad han här om dem har att säga är fastmer blott, att också de måste fasthållas »in spe contra spem», utan något sådant synligt stöd, som det naturliga hoppet äger. Om förhållandet åter mellan dem och den slutliga frälsningsbesittningen säges i detta sammanhang intet.

¹ Jfr ofvan sid. 60 med not 2. Vidare t. ex. R. II: 76: 31 ff.; 96: 14 ff.; 99: 35 ff.; 265: 31—267: 12 (1515/16); W. A. I: 1; 86: 18 ff.; 212: 19 ff. (1517).

² Jfr t. ex. W. A. II: 529: 21 ff. (1518/19); II: 719: 9; 733: 35 (1519);

det som tron »har» kan han uppräknat ej blott sådana nådegåfvor som förlåtelsen, barnskapet, delaktigheten i den helige Ande — äfven om »saligheten», »himlen», »Guds rike», »det eviga lifvet» kan han tala såsom om något redan närvarande.¹ Det finnes intet af de närmast såsom uttryck för den kommande världens härlighet präglade begreppen, som Luther ej så kan s. a. s. datera tillbaka från det tillkommande till det närvarande. Ja, han kan t. o. m. någon gång — någon hufvudsynpunkt blir detta aldrig — direkt peka på detta såsom en motsats mellan honom och hans katolska motståndare.² Dock ligger ju i allt detta på intet sätt något i förhållande till Luthers tidigare, äfven hans allra tidigaste skrifter, absolut nytt. Redan i sin äldre psalmkommentar kan Luther tala om, huru den kristne »habens verba per fidem habet omnia, licet abscondita».³ I de 95 teserna, som dock på grund af hela sin syftning hafva blicken vänd i den motsatta riktningen, häfdar Luther (37:e tesen), att »quilibet verus christianus, sive vivus sive mortuus, habet participationem omnium bonorum Christi et Ecclesiæ etiam sine literis veniarum a deo sibi datam».⁴ Och i den utläggning, som denna tes, visserligen ett skiftesrikt halfår senare, får i Luthers resolutioner, kommer redan hufvudtankegången i *De libertate* från denna synpunkt med öfverraskande styrka till uttryck.⁵ Men om allt detta dock blott ter

V: 118: 2 ff.; 124: 24 ff.; 578: 38 f. (1519/21); VI: 121: 28 ff. (1520); VII: 24: 11 ff. (1520); X: 107: 16 ff. (1521/22).

¹ Jfr ofvan sid. 43 not 3. Vidare t. ex. V: 123: 24 ff. (1519); X: 1, h. 1: 332: 7 (1521/22); E. A. 47: 376 (det eviga lifvet, 1530/32). Äfven t. ex. i lilla katekesens ord: »vara och blifva under honom i hans rike och tjäna honom i evig rättfärdighet, oskuld och salighet» föreligger utan tvifvel denna tankegång.

² Jfr t. ex. E. A. 50: 177 (1530). »Nu, müssen wir auch etwas weiter reden von der Erkenntniss darinne das ewige Leben stehet... Zwar unsere alten Lehrer haben diesen [Joh. 17: 3] und dergleichen Sprüche gesparet bis in jenes Leben; gerade als gehe er uns hie auf Erden nichts an. Wir aber sollen damit hienieden bleiben, dass wir uns solche Sprüche lernen nütz machen, als die zur Lehre des Glaubens geschrieben sind, und allermeist in dieses Leben gehören. Denn es muss wahrlich hie angefangen und durch den glauben erkannt und gefasset werden, was wir dort ewig erwerben und besitzen sollen.

³ W. A. IV: 376: 15 f.; jfr spec. W. A. III: 49: 32 ff. (1513); R. I: 46: 17 f.; 73 f. (1515/16).

⁴ W. A. I: 235: 9 ff.

⁵ W. A. I: 593: 16 ff.: »Cum ergo spiritus Christi sit in Christianis, per quem fratres cohæredes, concorporales et cives fiunt Christi, quomodo ibi possit

sig såsom relativt svaga preludier till de egentliga reformationsårens stora tema, så vore det däremot i fråga om dessa afgjort oriktigt att tala ens om ett försvagande af den tonvikt, som faller på framtidshoppets perspektiv, af ungdomsårens hufvudmelodi. En sida finns det nog, såsom vi längre fram skola se, i den äldre tidens tanke på det kristna lifvet såsom ett ständigt vardande, som hos den senare Luther starkt, alltför starkt träder tillbaka. Men känslan för afståndet mellan hvad det kristna lifvet nu, till sin faktiska beskaffenhet, är, och hvad det en gång skall blifva, likasom längtan efter fulländningen äro minst lika starka som fördom. Häri ligger det berättigade momentet i den af flera moderna forskare¹ med förkärlek och ofta stark ensidighet varierade tesen, om huru Luthers ställning i förhållande till det närvarande lifvet och dess uppgifter dock i grunden alltid förblef den medeltida: hela detta lifvet är dock egentligen för den kristne, enligt ofta citerade ord, blott ett »härbarge» vid vägen, i hvilket han i förbiresan tagit in, eller en tung tjänareplats, som han för en tid måst åtaga sig, men från hvilken han längtar att snart blifva aflöst, och för hvars uppgifter, hur samvetsgrant han än fyller dem, han ej egentligen har något inre intresse. Detta drag i Luthers bild sätter man därvid ofta i första hand i sammanhang med hans eskatologiska förväntningar om domens och världsändens närhet.² Häri ligger efter min uppfattning, äfven hvad den åldrande Luther beträffar, en afgjord felteckning. I hvarje fall stå under den här ifrågavarande perioden dessa tankar, om de än ej alldeles saknas, ännu helt i bakgrunden. Men så mycket starkare gör sig under denna

non esse participatio omnium bonorum Christi?... Ita fit per inestimabiles divitias misericordiarum dei patris, ut Christianus possit gloriari et cum fiducia presumere in Christo omnia, scilicet quod iusticia, virtus, patientia, humilitas, omnia merita Christi sint etiam sua per unitatem spiritus ex fide in illum, Rursum omnia peccata sua iam non sint sua sed Christi per eandem unitatem, in quo et absorbentur omnia...»

¹ Så särsk. BRANDENBURG: Luthers Anschauungen von Staat und Gesellschaft (Schr. des Vereins für Ref.gesch. N:o 70), sid. 5 f. Jfr ock (försiktigare) TRÖLTSCHE: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen 1912, sid. 444 f., 506 f. etc.; Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (i Kultur der Gegenwart, Bd I, 4), 1905, sid. 208.

² Jfr t. ex. A. HARNACK: Verhandlungen des neunten ev. sozialen Kongresses, 1898, sid. 28.

tid ett annat, i samma riktning verkande, enklare och allmännare motiv gällande.

Ritschl synes i sitt intressanta och i mycket högst lärorika försök att sätta »förskjutningen» i riktning mot det närvarande i samband med situationen under de stora stridsåren,¹ väl mycket glömma — hvad han dock själf i något annat sammanhang erinrar om, att till denna situation också det hvarje ögonblick öfver Luther sväfvande dödshotet hörde med. I hvad mån detta bidragit till att för Luther skjuta tanken på döden i förgrunden, lämna vi här oafgjordt. Visst är, att den vid denna tid får en betoning, som knappt kan tänkas starkare. Genom hela perioden, från dess början till dess slut, gå uttalanden, i hvilka det kristna lifvet på jorden karaktäriseras såsom i grunden blott en fortskridande beredelse på det kommande, och där längtan efter detta, längtan efter döden framträder såsom det för den kristne främst utmärkande.² Ett af dessa ställen förtjänar af flera skäl en särskild uppmärksamhet. Det möter oss i en skrift från 1521 — »Grund und Ursach aller Artikel...» — i hvilken Luthers åskådning vid denna tid fått ett af sina fylligaste uttryck. Han citerar här bl. a. med starkaste understrykande ett ord af Cyprianus, om de mångfaldiga anfäktelser, faror och hinder, för hvilka det nya lifvet här på jorden är utsatt. »Och vi skulle ännu hafva lust att länge stå under sådana djäfvulens svärd? Så mycket mer är det att önska och bedja, att vi genom dödens snabba hjälp snart måtte komma till Kristus».³ Och i fullföljande af denna tankegång ger han nu själf en berömd men sällan rätt förstådd bild af hela det kristna lifvet. Det är, säger han i ord, som ej kunna öfversättas, »nit ein frumkeit, szondern

¹ A. a. sid. 102, se ofv. sid. 31.

² Det kanske starkaste af alla Luthers ord i denna riktning möter oss i början af Luthers senare psalmkommentar (1519), således från början af 1519, W. A. V: 89: 15—90: 16: både döden och uppståndelsen, som nå sin fullbordan först vid lifvets slut, begynnas, ej blott till sin andliga utan också till sin kroppsliga sida, redan i dopet. »Quare ad mortem statim in baptismo paramur, ut per mortem ad vitam velocius perveniamus». Alldeles samma syn på dopet återkommer ännu i De captivitate (1520), W. A. VI: 534: 35 ff.; 535: 17 ff. Jfr vidare t. ex. W. A. II: 92: 18 ff.; 97: 35 ff.; 100: 20 ff.; 122: 28 ff.; 728—730 (1519); VII: 333 ff. (1521).

³ W. A. VII: 333: 35 ff.

ein frumb werden, nit ein gesuntheit, szondernn eyn gesunt werden, nit eyn weszen, sunderen ein werden, nit ein ruge, szondernn eyn ubunge, wyr seyns noch nit, wyr verdens aber. Es ist noch nit gethan und geschehenn, es ist aber ym gang unnd schwank. Es ist nit das end, es ist aber der weg, es gluwet und glintzt noch nit alles, es fegt sich aber allesz».¹ Man har stundom i detta ord lagt in helt moderna tankar, något i riktning af Lessings ord om sanningssökandet, ej sanningsägandet såsom det högsta. Något helt annat är det Luther vill säga. Tanken på det kristna lifvets utveckling kommer väl också, likasom på köpet, med. Men hvad Luther i första hand med alla sina antiteser vill framhäfva är dock, såsom sammanhanget² visar, afståndet mellan detta jordelif, äfven där det är som bäst, och det tillkommande lifvets härlighet. Ej från tanken på ett oändligt framåtskridande utan från vissheten om fullkomningen i en annan värld är det, som det kristna lifvet hämtar sin glans. Man känner redan inför sådana ställen det starkt ensidiga i Ritschls påstående, att nu ej längre såsom förut den tillkommande saligheten utan fastmer den redan i det närvarande åt det tröstade samvetet gifna »friden, glädjen, tryggheten och djärfva förtröstan», med den därur följande frimodigheten och kraften i förhållande till jordelifvets uppgifter, för Luther te sig såsom den gudomliga nådens »egentliga» gåfva, den »egentliga frälsningsförmånen» (»das eigentliche Heilsgut»), i förhållande till hvilken den slutliga frälsningen mera framträder såsom en »aflägsnare följd».³

¹ W. A. VII: 337: 30 ff.

² Jfr särskildt den omedelbart föregående sammanfattningen af hela temat: »Nach dem tod aber werdenn wyr vollkommen sein ein gotlich werck on alle sund und geprechen».

³ A. a. sid. 99 f. — Det missvisande i O. RITSCHLS konstruktion framträder starkast, när man ger akt på den starkt subjektiva färgningen i hans teckningar af den närvarande frälsningsbesittningen. Förskjutningen i den subjektiva grundstämningen är, såsom förut (ofvan sid. 30 f.) påpekats, för Ritschl det primära, det starkare betonandet af förlåtelsen blott en konsekvens däraf. — När R. oömväxlande med sådana uttryck som »Seelenzustand», »Gemütsbesitz» etc. talar om människans »Versöhntsein mit Gott» såsom den närvarande frälsningsbesittningen, får det ej förbises, att han härvid utgår från: ALBRECHT RITSCHLS uppfattning af förhållandet mellan »Rechtfertigung und Versöhnung» af »rättfärdiggörelsen» såsom det objektiva och »försoningen» såsom den subjektiva återspegligen däraf i den troendes förhållande till Gud och därmed också till världen.

De starkaste vittnesbörden i denna riktning afgifva dock icke de uttalanden, där Luther direkt spinner vidare på temat om det kristna lifvet såsom ej ett »sein» utan ett »werden», utan fastmer just de ställen, där den motsatta tesen med största eftertryck betonas. Hur betydelsefullt det än är att ge akt på, med hvilken stark betoning Luther under sin reformatoriska tid kan häfda satsen om saligheten såsom något redan närvarande,¹ får man dock aldrig förbise, att i alla dessa — ej alltför talrika — uttalanden ligger en för Luther fullt medveten paradoxalitet. Sin utförligaste utveckling af denna sats — i en märklig predikan öfver Tit. 3: 4—7 (1521/22) — inleder han med ett uttryckligt påpekande häraf. På de tänkta invändningarna svarar han nu närmast, på fullkomligt samma sätt som i det ofvan (sid. 62) citerade yttrandet i sin äldre psalmkommentar: »er hat sie gewisslich ganz, aber doch im Glauben verborgen»,² och denna tanke går strax därpå öfver i den andra, för Luther därmed tydligen identiska: han har den, men blott i hoppet.³ Ja, ser man på predikan i dess helhet, ter den sig snarast som ett utförande af satsen: vi hafva ej, men vi bida, visserligen i oskiljaktig förening med den andra: vi hafva det dock redan — det består här för Luther alls intet motsatsförhållande. Hela den kristnes lif är en fortsatt väntan på uppenbarandet af det, som han redan har; men ingen må för mycket förlita sig på hvad han redan fått, »det finns ännu mer där». »Ingen tror så mycket, att han ej ännu har mer kvar». Det nuvarande lifvet skulle ej kunna bära så stora gåfvor, om de gäfvos uppenbarligen. Än mer: när de börja blifva uppenbara, »måste människan dö och lämna detta lifvet, att hon må alldeles försjunka och försvinna i den rikedom, som hon nu i tron har gripit *såsom vid en liten snibb*».⁴ Och hela sin tankegång sammanfattar Luther till sist därhän, att »nåden utan alla gärningar gifver *allt på en*

¹ Med särskild förkärlek betonas denna synpunkt af J. GOTTSCHICK, dock ej så mycket i hans o. a. a. arbete om frälsningsvisshetsfrågan: Die Heilsgewissheit etc. (jfr em. sid. 410 ff.) som i andra arbeten af hans hand: Katechetische Lutherstudien (Zeitschr. für Theol. u. Kirche 1892), passim; Luthers Theologie, 1914 (posthumt), sid. 31 ff.

² W. A. X: I, h. 1; 108: 9.

³ Ibid. 109: 14 ff.

⁴ Ibid. sid. 110: 14 ff.; 118: 4 ff.

gång, salighet, arf etc., *dock i hoppet*».¹ Vi se, huru helt han alltjämt skulle kunna göra till sina orden från sina äldsta teologiska föreläsningar (jfr ofvan sid 60): »Omnis nostra lætitia est in spe futurorum non in re præsentium» — i samma mening, hvori han då sade dem. Och såsom motsatsen: »res—spes» då för Luther i grunden blott var ett annat uttryck för motsatsen: »nåd—gärningar», så ligger nu motivet till hans starka understrykande af satsen »den som tror, han har» egentligen, såsom han i den refererade predikan aldrig tröttnar att upprepa,¹ uteslutande i det starka uttryck, som den ger åt den sanningen, att våra gärningar ej äro grunden till utan fastmer frukten af Guds nåd, hans åt oss för intet skänkta rättfärdighet och »salighet».

Framför allt måste man taga sig till vara för att på något sätt tänka sig den närvarande frälsningsbesittningen och den slutliga frälsningen s. a. s. såsom två om förgrundsplatsen i Luthers intresse kämpande storheter. Snarare är det hos honom så, att längtan efter den kommande frälsningen växer i styrka jämsides med insikten i rikedom af den närvarande frälsningsbesittningen. Ju starkare denna gör sig känd, dess starkare känner han ock motsatsen mellan den och såväl den kristnes yttre läge som den i hans inre kvarblifvande synden, hvilka tillsammans verka, att saligheten ännu, äfven mestadels för den kristnes egen känsla, ter sig så djupt fördold — dess längtansfullare riktar sig därför blicken hän till den tid, då »intet ondt skall vara mer». Att det är så saken hos Luther ligger, framträder kanske allra tydligast, när man betraktar saken från frälsningsvisshetens synpunkt. Ingenstädes kommer väl den kristnes visshet om en redan i det närvarande åt honom gifven, outtömlig och ofråntagbar, rikedom med sådan styrka till uttryck som i *De libertate*. Men man kan ej fullständigare missförstå Luthers tankegång i denna skrift, än om man därur ville läsa ut en, om än aldrig så svag, tendens i riktning mot hvad man brukar kalla en »Diesseits»-religion, en »kulturkristendom». *Faktiskt* är det väl en hel ny kultur, för hvilken Luther banar väg genom sitt här

¹ W. A. X: I, h. 1: 127: 7 ff.

² Jfr t. ex. ibid. sid. 108: 16 ff.; 110: 6 ff.; 111: 14 ff., etc. etc. Alldeles på samma sätt i de ofvan sid. 62 n. 1 o. 2. a. st. E. A. 50: 177 ff.; 47: 367 f.

utvecklade nya sedlighetsideal. Men på något sådant har han själf ingen tanke. Hans motivering lyder: för sig själf, för sin inre människa behöfver den kristne, såsom redan rättfärdig, ej de goda gärningarna; men för att ej det uppstudsiga köttet på nytt skall vinna herraväldet, för att han ej genom att »fåfång gå» skall »lära mycket ondt», måste han hafva något att göra, och då han nu själf har allt, kan han rikta sina gärningar helt på nästans tjänst.¹ Och Luthers blick stannar härvid vid de enskilda kärleksbevisningarna, om några stora kulturella uppgifter är det alls ej tal. Ligger det en tydlig ensidighet i KÖHLERS² karaktäristik af »den kristliga friheten» såsom »mystisk likgiltighet mot kulturens goda», så går dock å andra sidan O. Ritschl (a. a. sid. 100) afgjort ett par steg för långt i riktning mot kulturtanken, när han såsom det för tron, »såsom den kristliga frihetens inbegrepp», egentligen utmärkande framhåller, att den »ej längre riktar sig blott på ett kommande, hinsidigt mål utan djärft och oförtrutet griper sig an med *det jordiska livets praktiska uppgifter*». Det är i hvarje fall ej åt detta håll, som den kristnes blick i första hand riktar sig, när han vill göra sig klart rikedom af det honom i det närvarande gifna — den går fastmer här såsom alltid hos Luther framåt mot den kommande frälsningen. Denna tanke — och därmed ock inskrändandet af det kristna livets ofärdighet, af faran att slå sig till ro³ — kommer ej blott fram vid sidan af det starka betonandet af den kristnes rikedom i det närvarande, utan också i utförandet häraf står den hela tiden såsom den riktpunkt, mot hvilken det hela syftar hän och utan hvilken allt det andra blefve

¹ W. A. VII: 59 ff. Med full konsekvens är för öfrigt denna tankegång ännu ej i själfva »De libertate» genomförd. En rest af den asketiska betraktelsen kommer till synes däri, att de »asketiska», på människans egen fostran inriktade gärningarna, ännu i vissa yttranden framträda såsom en särskild grupp, vid sidan af de på nästans tjänande inriktade — medan Luther senare låter den kristne finna den för hans uppfostran nödiga »tuktan» i själfva det med den i kallelsen utförda kärlekstjänsten följande »korset», dess mödor, lidanden och besvärligheter. På de afgörande ställena sammanfattas visserligen hela det kristna livets summa redan i De libertate med fulländad klarhet i de två enda orden: tro och kärlek (se ofvan sid. 43).

² Religion in Gesch. u. Gegenwart. III, sp. 2417; jfr RUNESTAM a. a. sid. 88, n. 8.

³ W. A. VII: 59: 27 ff.

meningslöst. Starkast framträder detta just på den punkt, där man snarast skulle väntat sig att se tankegången taga en annan vändning: i talet om den kristnes »herravälde öfver världen». Det ligger onekligen frestande nära — och teologien har ej alltid motstått denna frestelse — att häri inlägga någonting i riktning mot tanken på kristendomen såsom kulturbehärskande makt. Luthers tankegång på denna punkt ligger så långt borta som möjligt från allt sådant. Det är tanken på döden, kring hvilken det hela här rör sig. »Ju mer kristen en människa är, desto flera onda ting, lidanden och dödar är hon underkastad», men det andliga herraväldet består däri, att jag »af allt kan göra en vinning för min frälsning, ända därhän att kval och död tvingas att tjäna mig och medverka till frälsningen».¹ Vi se på nytt, huru själfklart det för Luther är att vid ordet »frälsning» tänka på den kommande fullständiga befrielsen från jordelivets frestelser och betryck. Därför ligger det något afgjort missvisande i att säga att *frälsnings*vissheten nu, i motsats till den tidigare perioden, i första hand får betydelsen af »det öfvertygade medvetandet om det personliga mottagandet och den personliga besittningen» af Guds i det närvarande erbjudna nådegåfvor.² Här ligger väl nu som alltid hos Luther frälsningsvisshetens utgångs- och stödjepunkt, men dess egentliga objekt ligger nu som fordom i framtiden. Skillnaden åter mellan nu och då är närmast, att utgångspunkten — och häri kommer då åter det betydelsefulla sanningsmomentet i Ritschls konstruktion till synes — vunnit en ökad fasthet och rikedom, och att därför vissheten *längs hela linjen* kan göras gällande med större konstans och kraft. Uppstod det förut ofta mellan de två punkter, som det alltid för tron gäller att hålla samman, en hiatus, som lät ovissheten än närmast på den ena, än närmast på den andra punkten, smyga sig in, så kan Luther nu på helt annat sätt s. a. s. omedelbart sammanhålla båda. Hvad den kristnes frälsningsvisshet nu för honom betyder har fått ett af sina enklaste och i sin enkelhet mest klassiska uttryck i en några månader före *De libertate* författad, för kur-

¹ W. A. VII: 57: 12 ff.

² RITSCHL, a. a. sid. 100.

furst Fredriks räkning författad trösteskrift.¹ Luther talar här om den trygghet (»securitas»), som Kristus genom sin död och uppståndelse åt de sina förvärfvat. Och hvad denna »securitas» innebär, uttrycker han nu så: »Sic fit, ut Christianus, sive moriatur sive vivat, semper melius habeat: adeo beata res est esse Christianum et in Christum credere».²

Grundmot-
satsen mellan
den medeltida
åskådningen
och Luthers
senare stånd-
punkt.

3. Om vi så utförligt uppehållit oss vid Ritschls teori, beror detta delvis på, att den i grunden är det enda genomförda försöket till en lösning af vårt problem,³ men framför allt därpå, att det onekligen föreligger många indicier, som synas — och ej blott synas — peka i denna riktning och som därför lägga försöket nära att, under förbiseende af centralare synpunkter och, i hvarje fall, med en alltför stor förenkling af sakläget, konstruera det hela efter Ritschls schema. Det ena som det andra skall blifva än klarare, om vi nu kasta en hastig blick på de teorier om frälsningsvissheten, som Luther mött i den skolastiska teologi, i hvilken han fostrats eller med hvilken han såsom akademisk föreläsare haft att syssla.

Med en sida af denna teori hafva vi nu redan i det föregående gjort bekantskap, då vi (ofvan sid. 39 f.) hörde Luther i disputation (1516/18) med sina »pelagianska» motståndare, såsom från en å båda sidor faststående förutsättning, utgå från den satsen, att människan *icke* »kan veta» eller »vara viss» om, att hon »är i nåden». Det är i själfva verket blott en inom den senare skolastiska teologien tämligen faststående och särskildt inom den riktning, till hvilken Luther i *formellt* teologiskt hänseende ännu, och i viss mån alltid, bekände sig⁴ — den s. k. »via moderna»: den från

¹ *Tesseradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis.*

² W. A. VI: 123: 1 ff.

³ I fråga om det systematiska sammanhanget i Luthers åskådning på denna punkt har GORTSCHICKS o. a. a. det mesta att bjuda. Men på frågan om den här försiggångna utvecklingen ingår denne blott mera i förbigående och faller därför mer än en gång för faran att alltför mycket ställa från olika utvecklingsstadier härrörande utsagor samman på ett plan.

⁴ »Sum enim Occanicae factionis» W. A. VI: 600: 11 (slutet af 1520). Denna bekännelse är väl här, såsom Luther själf framhåller, närmast ironiskt menad. Men huru mycket allvar, som ligger bakom, visa ett par andra uttalanden

OCCAM utgående nominalistiska riktningen — starkt betonad sats,¹ som Luther härmed reproducerar och accepterar. Däremot fanns det hos samma lärare en annan, också allmänt erkänd² sats, mot hvilken Luther redan långt tillbaka i sin »förreforma-toriska» tid och sedan med alltmer stigande skärpa riktat en deciderad gensaga.³ Den möter oss i den allt ifrån PETRUS LOMBARDUS på samma ställe i de skolastiska systemen (Lib. III, dist. 26) och i väsentligen samma ordalag återkommande definitionen af hoppet och lyder, så som Luther citerar den: »Spes est certa expectatio beatitudinis (resp. praemii)⁴ ex meritis proveniens».⁵ Ställer man nu dessa två satser, den af Luther bejakade och den af honom bekämpade, tillsamman, kunde det synas, som om här åtminstone just det sakläge, som enligt Ritschl skulle vara det för Luthers äldre ståndpunkt karaktäristiska, i skärpt form föreläge: oviss-het rörande den närvarande nådesbesittningen, visshet åter i fråga om den slutliga frälsningen. Så snart man tränger något litet djupare in i det tankesammanhang, i hvilket de båda satserna stå, skall detta emellertid också här i grunden visa sig vara ett blott sken. Såväl den oviss-het som den visshet, om hvilken vi hörde talas, äro långt mindre absoluta, än det efter de anförda, isolerade sat-serna kunde se ut. Och om det än här utan tyfvel i viss mån är tal om två olika »vissheter», måste dock distinktionen dem emellan dragas efter helt andra linjer än den nyss antydd.

från samma år W. A. VI: 183: 3 ff.; 195: 1 ff. och äfven än senare yttranden, jfr SCHUBERT, a. a. sid. 21 ff.; GRISAR, a. a. I, sid. 101 ff. Från reell synpunkt betecknar visserligen redan under tiden före 1517 den occamistiska åskådningen i många hänseenden för Luther den yttersta motpolen mot den riktiga, paulinsk-augustiniska teologien.

¹ Jfr tillsvdare SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2:e Aufl. Bd III, 1913, sid. 430 f., 656 ff.

² Så enligt Luthers egen utsaga W. A. V: 163: 32 f. Jfr SEEBERG, a. a. III, sid. 657.

³ Jfr W. A. I: 70: 24 ff. (1516); 84: 22 ff. (1516); 225: 15 f. (4/9 1517); 428: 30 ff. (1516/18); V: 163 ff. (1519).

⁴ Så W. A. V: 163: 34.

⁵ Hos Lombarden själf lyder definitionen fullständigare: »Est autem spes virtus, qua spiritualia et aeterna bona sperantur, id est cum fiducia expectantur. Est enim spes certa expectatio futurae beatitudinis veniens ex dei gratia et ex praecedentibus meritis».

Hvad man i den först anförda, af Luther åberopade satsen negerar är till en början närmast blott möjligheten af att ifråga om det egna »nådeståndet» vinna ett *fullvisst vetande*, med andra ord en visshet af den art, som på det naturliga vetandets område kan vinnas antingen genom slutsatser från i sig evidenta satser eller på erfarenhetens väg,¹ och som i fråga om den objektiva sanningen af den gudomliga uppenbarelsen af enhvar kristen kan och skall vinnas genom nådens hjälp, genom den ingjutna tron,² eller hur man i de olika skolastiska riktningarna må tänka sig det. En sådan obetingad visshet kan, när det gäller den personliga nådesbesittningen, endast vinnas genom en alldeles speciell, för särskilda af Gud utkorade heliga förbehållen, uppenbarelse. Den vanlige kristne är här³ hänvisad till att från nådens i hans lif framträdande frukter, från det nya lifvets »tecken» — klarheten i sanningens insikt, glädjen i det goda, misshaget öfver synden, samvetets frid, tillväxten i kärlek o. s. v.⁴ — sluta tillbaka till nåden såsom dess ursprungskälla. Och ett fullvisst vetande kan man, enligt den härskande uppfattningen, på denna väg ej vinna. Men väl kan man nå fram till en rätt hög grad af sannolikhet, till »valde verisimiles coniecturas».⁵ Om graden af sannolikheten kan man ju tvista. En och annan skolastiker — bland de mera berömda väl blott ALEXANDER HALESIUS⁶ — drar sig ej för att tala om ett verkligt »per scientiam experimentalem» förvärfvadt vetande, medan däremot den occamistiska riktningen på grund af hela sin kunskapsteoretiska skepticism starkare än de äldre betonade den osäkerhet, som här alltid står kvar. Särskildt den skolastiker, som Luther flitigast studerat, som han enligt Melanchtons intyg⁷ nästan kunde utantill, GABRIEL BIEL har, speciellt

¹ Jfr GABRIEL BIEL, *Collectorium*, Lib. II, dist. 27, qu. 1, art. 3, dub. 5. P.

² Vi hålla oss också här närmast till den occamistiska åskådningen. Om dess ståndpunkt i fråga om den objektiva trosvissheten jfr SEEBERG, a. a. III, sid. 610 ff. HEIM, *Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher*, sid. 209 ff.

³ Jfr t. ex. SEEBERG, a. a. III, sid. 430.

⁴ BIEL, a. a. Lib. II, dist. 27, qu. 1, art. 3 dub. 4, P.

⁵ Cit. e. SEEBERG, a. a. III, sid. 431, jfr öfverhufvud till det föregående och följande ibid. sid. 430 f., 656 f. och GOTTSCHICK, *Die Heilsgewissheit*, sid. 352 ff.

⁶ SEEBERG, ibid. sid. 431. Ett par mera obskura representanter för samma ståndpunkt citeras af DENIFLE, a. a. I, sid. 742, not 2.

⁷ Se SCHEEL, *Dokumente*, sid. 9.

gentemot Alexanders auktoritet, med stor energi påpekat alla de felkällor, som här kunna lura: på »tecken» af detta slag kunna äfven häretici peka, äfven bakom de starkaste bland dem kan ett djäfvulskt bländverk dölja sig o. s. v.¹ Men äfven hans kritik riktar sig dock blott mot talet om en »evidens noticia», möjligheten att nå fram till en viss sannolikhet, en »coniectura», vill ej heller han förneka. Därom, att den medeltida kristne skulle ifråga om sin besittning af nåden hafva varit hänvisad till att stanna i total ovisshet, kan det således på intet sätt vara tal.² Men visserligen synes han här dömd att stanna vid en vida ringare visshetsgrad än den, som den »förtröstan» och den »vissa förväntan», som enligt den andra af oss citerade satsen skulle höra till framtidshoppets väsen, syntes innesluta.

Nu gäller det emellertid till en början att fasthålla, att hoppet här lika litet som hos Luther får tänkas såsom exklusivt inriktadt på den slutliga frälsningen. Därom var det väl i Lombardens definition närmast tal. Och såsom en af åtskillnaderna mellan tro och hopp nämnes i detta sammanhang uttryckligen den, att medan tron omfattar både förgångna, närvarande och tillkommande ting, hoppet endast har framtida ting till sitt föremål. Dock är detta blott *en* bland de distinktioner, Lombarden här uppdrager — tron, heter det t. ex. vidare, omfattar både onda och goda ting, både mitt eget och andras, hoppet blott goda ting, som röra mitt förhållande till Gud³ — och i grund och botten äro de alla blott olika uttryck för *en* grund-distinktion, af helt annan art än den förstnämnda: nämligen den mellan tron såsom väsentligen en intellektuell, om än ett viljement inneslutande akt eller habitus, hoppet såsom en på det för mig goda inriktad affekt. »Fides», distinguerar BONAVENTURA,⁴ »firmat intellectum, ne discredat, spes autem firmat affectum, ne diffidat». Och på väsentligen likartadt sätt Luthers läromästare

¹ A. a. Lib. II, dist. 27, qu. 1, art. 3, dub. 5, P—Q.

² DENIFLE (a. a. I, sid. 740 ff.) angriper också på det häftigaste Luther för hans påstående (W. A. XL: 1: 579: 19 ff. 1535) att skolastiken skulle lära att människan måste »tvifla» om hon har nåden. Den säger ju, urgerar han, ej »*tvifla*» utan (såsom ock Luther själf citerar, ibid. 575: 14; jfr 579: 19) »*non certo scire* (*nicht gewiss wissen*)» — »Luther bleibt sich als unzuverlässig immer gleich».

³ LOMBARDUS, a. a. Lib. III, dist. 26.

⁴ Cit. e. SEEBERG, a. a. III, sid. 431.

Biel: »Sicut fides tendit in Deum credendo ei sicut primae veritati, et charitas inhaeret Deo tanquam summae bonitati, ita spes tendit in deum desiderio et fiducialiter adhærendo tanquam infinitae largitati».¹ Så representerar hoppet med andra ord ensamt viljesidan (imotsats till tron) i den kristnes gudsförhållande, försåvidt det nämligen därvid (i motsats till i »kärleken») gäller det goda som jag för min egen person af honom väntar. Håller man fast detta, ser man genast, att det, när hoppet definieras såsom en »certa expectatio futurae beatitudinis»² gäller, ej dess enda objekt, utan dess yttersta riktpunkt, den »idé», med Kant att tala, under hvilkens aspekt det betraktar allt. Framåt, mot »det framtida», är väl alltid dess blick riktad, men detta »framtida» innesluter ju på vägen mellan det närvarande ögonblicket och den slutliga frälsningen en mångfald mellanpunkter, och i allt det, som jag för det rätta passerandet af dessa behöfver, har nu hoppet sitt objekt. Än tydligare blir detta, om vi tänka på hoppets outhärliga förutsättning, »förtjänsterna». Också vid dem är det naturligtvis den slutliga frälsningen man ytterst har i sikte, men sin närmaste relation hafva de dock ej däri utan i den, i noggrann proportion till dem styckevis tillmätta, sakramentala nåden. Och för hvarje moment på denna ytterst komplicerade väg står nu hoppet vid förtjänsternas sida, blickande framåt från den senast mottagna mot den nu åstundade »nåden». Sitt objekt har det därför, såsom Biel³ uttryckligen framhåller, ej blott i den slutliga frälsningen utan också i allt till nåendet af detta mål, »ad Deum beatifice possidendum», »ordinata»: i nåden, förtjänsterna, förlåtelsen o. s. v. Ur detta tankesammanhang stammar så ock det gamla själasörjarrådet från medeltidens biktpraxis att »hoppas» eller »förtrösta» på absolutionen eller på den gudomliga nåden.⁴ Och detsamma som om hoppet själf gäller då naturligen också om den därmed och med den däri inneslutna »fiducia» förbundna vissheten. Långt ifrån att den blott skulle gälla den slutliga fräls-

¹ BIEL, a. a. Lib. III, dist. 26, qu. 1, art. 1, not. 2, C.

² BIEL, a. st. not 2, A framhåller, att när Lombardus så definierar, han tänker på hoppet i inskräntaste mening.

³ Ibid. not 2, C—F.

⁴ Jfr SEEBERG, a. a. III, sid. 658 f., GRISAR, a. a. I, sid. 304, och därtill SCHEEL, Dokumente, sid. 38

ningen, är den fastmer starkast i fråga om den i hvarje moment af hoppet närmast åstundade gåfvan. Däri har den också här sin, relativt, fasta utgångspunkt, medan däremot rätten att utsträcka den äfven till den aflägsnare framtiden af flera skäl synes kunna sättas i fråga. »Imo», heter det t. ex. en gång hos Alexander Halesius,¹ »contritus, praesumendo de adjutorio gratiae, quendam confidentiam assumit de non peccando imposterum, nec aliter est contritio vera. Si enim quis proponeret vel etiam praesumeret, se labi mortale, non esset vere contritus: vere enim contritus ex confidentia gratiae divinae quadam certitudine quasi inhaesitabili debet praesumere se non recidivaturum. Licet enim contritus non immerito timeat de casu, tamen ex confidentia divini adjutorii debet praesumere de contrario».

Hålla vi fast det nu utförda, se vi redan nu, att det i de två tankegångar, vi i början mötte, rör sig ej så mycket om två olika visshetsobjekt som fastmer om två olika vägar till, resp. två moment i vissheten: hvad vi i anslutning till skolastikens egen terminologi kunde kalla konjektural-vägen å den ena sidan, fiducial-vägen å den andra sidan — två i viss mån skilda, men dock ständigt hvarandra korsande vägar. Än tydligare framträder detta, om vi tänka på de två stödjepunkter, hvarpå hoppet, om det skall hålla den rätta medelvägen mellan de två motsatta ytterligheterna: det lättsinniga hoppet, vanligen kalladt »praesumptio»², å den ena och förtviflan, »desperatio», å den andra sidan,³ måste stödja sig: »nåden» och »förtjänsterna». Om nådens besittning är det ju just man på konjekturalvägen söker vinna en om än blott relativ visshet. Och de »tecken», från hvilka man därvid utgår, äro ju till stor del samma akter, som på fiducialvägen gå igen under rubriken »förtjänster», resp. symtom till att dessa verkligen i tillräcklig grad varit förhanden vid Guds föregående nådestillbud. Och å andra sidan: om blicken än på denna väg, i motsats till hvad om »fiducialvägen» gäller, närmast är riktad bakåt, så ligger dock naturligtvis också här det drivande intresset

¹ Summa univ. theologiae Lib. IV, qu. 17, m. 3, art. 9. För denna citathänvisning liksom för flera andra påpekanden rörande den här behandlade frågan står jag i tacksamhetsskuld till teol. lic. G. Ljunggren.

² Om detta begrepp se HEIM, a. a. sid. 241 f.

³ Jfr t. ex. BIEL, a. a., Lib. III, dist. 26, qu. 1, art. 1, not 2, C—E.

i tanken på den slutliga frälsningen. Hvad man vill veta är ju ej, huruvida man någon gång mottagit Guds nåd, utan huruvida man, såsom Luther uttryckte det,¹ »är i nåden» eller »har nåden». Nu kan det ju visserligen på katolsk sida, på grund af hela dess nådesbegrepp och det sätt, hvar på nåden här är knuten vid vissa isolerade sakramentala akter, aldrig komma till en sådan sammansyn af den närvarande nådesbesittningen och den slutliga frälsningen, som hos Luther. Dock har ingalunda hvad som i sakramenten gifves blott en momentan betydelse. Hvad som där »ingjutes» är ju vissa »habitus» eller, med den aristoteliska termen, »formae», som åt den enskildes lif till dess olika sidor gifva en ny gestaltning, alltså vissa förblifvande »qualitates». Och när den kristne i botsakramentet, på grund af den ingjutna nåden, erhållit absolution för sina synder, har detta ej blott betydelse i förhållande till det förgångna utan grundlägger också för honom ett bestående Gudsförhållande, som först genom nya »dödliga» synder åter går förlorat.² Och just efter detta, efter förefintligheten af denna »habitus»,³ efter fortbeståndet af det därpå betingade Gudsförhållandet är det man i konjekturalvägens sannolikhetsslut frågar. Tänker man på den fruktansvärda innebörd, som för katoliken den tanken har, att han skulle kunna dö med obiktade dödssynder på sitt samvete, skulle man kanske enklast kunna uttrycka frågan så: huru skall jag kunna veta, hvilket öde, om döden i detta nu drabbade mig, skulle blifva mitt? Och man ser då, hur den af sådan ovisshet kvalde medeltida kristne, i den mån han var förtrogen med sin kyrkas åskådning, på en gång måste gripa efter båda de ofvan utvecklade tankelinjerna, så att den sannolikhet, som på konjekturalvägen står att vinna, får tjäna som grund för hoppets på nåden och förtjänsterna stödda förtröstan, medan denna å andra sidan får med sin affektfulla »fiducia» till Guds »oändliga frikostighet», så långt det går, fylla ut den lucka i vissheten, som den förra vägen ännu lämnade öppen.⁴

¹ W. A. I: 373: 7 f.

² Jfr GOTTSCHICK, Die Heilsgewissheit, sid. 374 f.

³ Jfr BIEL, a. a. Lib. II, dist 27, qu. 1, art. 3, dub. 4, P.

⁴ I hvilken mån man i den medeltida teorien å ena sidan medvetet skilde mellan de två visshetsvägarna och å andra sidan kombinerade dem, såsom två sammanhörande moment, till en teori, vågar jag ej afgöra. Ett exempel på båda-

Så långt det går — ty till en full visshet kunna dock de båda vägarna, ej ens om de på detta sätt kombineras, någonsin föra.¹ Hur kategoriska än uttrycken — t. ex. i Lombardens formulering — här kunna låta, kan det dock ej förbises, att också den i hoppet inneslutna vissheten till sist är af mycket villkorlig art. Äfven den har i grunden karaktären af en, visserligen af hoppets affekt uppburen, teoretisk slutledning. Dess premiss ligger i den satsen, att, såsom Occam² uttrycker det, »futura beatitudo

dera synes föreligga t. ex. i ett uttalande af BONAVENTURA i utläggningen af Lombardens definition af hoppet (in Sent. Lib. III, dist. 26, art. 1, qu. 5; cit. e. DENIFLE, a. a. I, sid. 742, not 1): »Haberis potest certitudo per probabilem coniecturam et per quandam confidentiam, quae consurgit ex conscientia bona». Det bör emellertid observeras, att läran om den till hoppet knutna fiducia-vissheten är äldre än »konjekturalteorien» — den förra finnes redan hos Lombardus, den senare är väl, så vidt jag kunnat finna, utbildad först i den thomistisk-scotistiska skolastiken — samt att i de senare systemen de båda tankegångarna få sin egentliga behandling i helt olika »loci». SEEBERG synes mig benägen att hålla dem alltför mycket i sär. I hvarje fall låter sig, som vi i det föregående sökt visa, icke den, om O. Ritschls konstruktion erinrande, distinktion upprätthållas, som han uppdrager, då han säger: »wie also im Hinblick auf die innere Erfahrung gewisser Wirkungen der Mensch des Gnadenbesitzes gewiss wird, so hat er an der Hoffnung oder dem Vertrauen auf Gott den Grund der Gewissheit der schliesslichen Errettung» (a. a. III, sid. 431). GOTTSCHICK åter synes mig alltför mycket låta »fiducialmomentet s. a. s. uppslukas af konjekturalteorien. Han utgår i sin teckning af den katolska ståndpunkten (a. a. sid. 352 ff.) öfvervägande från den eftertridentinska teologien. Men dennas åskådning får, såsom utpräglad i medveten motsats till reformationens ståndpunkt, ej utan vidare dateras tillbaka till medeltiden. När Gottschick säger (a. a. sid. 360), att svaret på frälsningsvisshetens fråga »wird gesucht lediglich auf dem Wege des Rückschlusses aus subjektiven Vorgängen», träffar detta ej in i fråga om den medeltida teologien. I läran om den med hoppet förbundna förtröstan och vissheten är det visserligen ej i första hand fråga om den för den kristne möjliga visshetsgraden utan om det kristna hoppets väsen. Och såtillvida kan man ju säga, att skolastikens visshets-teori uteslutande är gifven i »konjektural»läran. Till denna återkommer man på flera olika punkter: vid läran om nåden, prädestinationen o. s. v. Och den, som tillägnat sig denna teori, kan svårligen hänge sig åt hoppets fiducia utan att likasom hejdas af dess anvisning till att genom själf-iakttagelse söka fastställa för sig rätten därtill. Men att GOTTSCHICK går alldeles för långt i att fränkänna den förra tankegången en själfständig betydelse, synes mig klart — man jämföre blott åter det ofvan sid. 75 från Alex. Hales cit. uttalandet. Det sammanhänger väl därmed, att också Gottschick alltför mycket synes tänka sig det om hoppet och dess certitudo sagda såsom blott gällande den slutliga frälsningen (jfr sid. 359 f., 362).

¹ SEEBERG synes mig afgjort — ifråga om båda vägarna, men särskildt i fråga om fiducialvägen — öfverskatta den grad af visshet, som här står att vinna. Jfr särskildt hans i föregående not anförda yttrande.

² SEEBERG, a. a. sid. 657.

est homini conferenda propter merita», och dess innebörd blir därför, med Biels definition,¹ »quia merita, in finem vitae continuata, infallibiliter consequitur beatitudo, per quam fruitive possidet deus». Hvad som är visst är sålunda i grunden blott den teoretiska satsen, att, där tillräckliga förtjänster äro för handen, där följer ock »osvikligen» saligheten. Men härifrån och till den personliga frälsningsvissheten är det ett ganska långt steg. Så understryker t. ex. Biel i de omedelbart på den anförda definitionen följande orden själf energiskt det villkorliga i den däri omtalade vissheten: den innebär *icke*, säger han, den vissheten, att människan »infallibiliter» också skall nå den åstundade saligheten — »potest enim cadere ab illa spe efficaci et desperare, vel praesumere aut media ordinata relinquere», utan blott att »certum est beatitudinem consequi desiderium efficax — d. v. också säga: »meritorium» — continuatum in finem».² Och mellan dessa två slag af visshet, mellan den teoretiska vissheten och dess praktiska tillämpning på mig, den enskilde, måste ju — äfven om vi för tillfället bortse från den invecklade frågan om prädestinationen etc. — tvifvelsmål också af annan art än de af Biel nämnda tränga sig in. Så särskildt från den nominalistiska ståndpunkten med dess voluntaristiska Gudsbegrepp: förtjänster äro visserligen, enligt Guds nu en gång fastställda ordning, nödvändiga för saligheten; men huruvida de äro tillräckliga eller ej beror egentligen alls ej på deras inre beskaffenhet utan på Guds sätt att betrakta dem, på hans för oss fördolda »acceptatio» allena.³ Men äfven där man antog ett mera objektivt nödvändigt sammanhang mellan människans merita och deras lön i det tillkommande, måste ju hos den mera reflekterande här samma tviflande frågor som vid slutsatsen från nådens tecken till den undfångna nåden tränga sig fram. Så

¹ A. a. Lib. II, dist. 26, qu. 1, art. 1, C.

² BIEL, ibid.

³ Jfr t. ex. det hos HEIM, a. a. sid. 242, cit. yttrandet af PIERRE D'AILLY — också han en af Luthers lärare — »licet de lege ordinata ad istam dignitatem sive ad meritum vitae aeternae concurrant cum causalitate et acceptatione divina ipsa voluntas creata et charitas sive gratia: tamen absolute stare ista non concurrere, et tamen istam dignitatem esse meritum vitae aeternae. Et per consequens non ab aliis, sed a sola divina acceptatione consurgit ista dignitas vitae aeternae». Jfr Luther R. II: 104: 16 ff.

länge merita äro med som en betingande faktor kan och får aldrig visshetens blott villkorliga art förbises.¹ »Fiducia» skall till en viss grad finnas där, men ej en full »certitudo».

Detta har man ock i den katolska kyrkan alltid känt, och därför med riktig takt — motsatsen till den evangeliska åskådningen skulle vara än mycket större, om man *med dessa premisser* lärde möjligheten af full frälsningsvisshet — såsom den för det kristna lifvet normala ståndpunkten, från hvilken blott några särskildt privilegierade utgöra ett undantag, häfdat hvarken den absoluta ovissheten eller den absoluta vissheten utan en blandning af, ett jämviktsläge mellan båda. Såsom den riktiga mellanvägen mellan »praesumptio» och »desperatio» nämnes väl hoppet. Men vid dess sida träder vid den närmare praktiska utläggningen regelmässigt ett annat ord: fruktan (»timor», »formido»). Först i himmelen, utför t. ex. Bonaventura,² är en »hafvandets» eller »ägandets» visshet »certitudo tentationis» — jfr det lutherska: den som tror, han har — möjlig. Den aflöser då både hoppet och fruktan. »In via vero certitudo est expectationis immixta timori...» I alldeles samma riktning gå ock till sin öfvervägande tendens — att han äfven känner andra toner, skola vi senare se — de maningar, som en BERNHARD af Clairvaux gifver de fromma. Väl bör fruktan så småningom aftaga och hoppet tillväxa. Men aldrig kan eller får dock hoppet vara utan fruktan, fastmer gör man väl i att frukta för, att man ej fruktar tillräckligt.³ Och GREGORIUS den store kan direkt beskrifva det kristna lifvet såsom ett ständigt vacklande (»trepidare») mellan fruktan (»formido») och hopp.⁴ Han representerar väl en mera »vulgärkatolsk» ståndpunkt än de båda andra — men är nog just därför mera representativ än de för den faktiska medeltida religiositeten.⁵

I det kyrkan hos den enskilde vidmakthåller denna stämning,

¹ Jfr t. ex. BONAVENTURA, a. a. Lib. IV; dist. 17, p. 2, art. 2, qu. 3: »Credimus, probabiliter, quod Deus acceptat vel semper vel frequenter, quae conscientia recta approbat, tamen nescimus».

² A. a. Lib. IV, dist. 20, p. 1, art. 1, qu. 4.

³ Jfr HUNZINGER, Lutherstudien, H. II: 1: Das Furchtproblem in der katholischen Lehre von Augustin bis Luther, 1906, sid. 73 f.

⁴ Cit. e. HUNZINGER ibid., sid. 55.

⁵ Jfr till ofvanstående öfverhufvud HOLL, Die Rechtf.lehre im Licht des Prot. sid. 4 ff.; GOTTSCHICK, Die Heilsgewissheit, sid. 364 ff.

binder den honom tillika fast vid sig. Blott genom att helt förtro sig åt den och underkasta sig dess auktoritativa ledning kan han hoppas att lyckligt komma igenom alla frestelser och faror på vägen. Och i tanken på den, på de mångahanda hjälpmedel öfver hvilka den disponerar, den skatt af Kristi och helgonens öfverskjutande förtjänster öfver hvilka den förfogar, finner han det i regel praktiskt afgörande stödet för sitt »hopp», det plus till hans egna förtjänster, som hindrar hans fruktan att slå öfver i förtviflan och ger honom väl ej visshet men trygghet. Han själf är och bör vara oviss, men kyrkan är viss. Här går ju från en sida sedt den tydligaste gränsskillnaden mellan den mognade Luthers ståndpunkt i frälsningsvisshetsfrågan och medeltidens. Men sitt egentliga inre karaktäristikon har denna senare i den af dess moralistiska grundståndpunkt betingade föreningen af en relativ visshet och en relativ ovisshet, af fruktan och hopp, såsom två hvarandra ständigt balanserande och begränsande affekter. Så är det ock, när under aflatsstriden frågan om frälsningsvissheten på rätt underliga vägar, som vi senare skola följa, redan tidigt tränges fram i förgrunden, visserligen närmast frågan om vissheten om Guds nåd i det närvarande, det gäller. Men hvad man hos Luther egentligen angriper är dock icke, att han utsträcker vissheten till att gälla också denna, utan dels och framför allt att han, med undanskjutande af alla slags merita vill grunda denna visshet på tron allena, dels också den absoluta och personliga karaktären af den visshet han häfdar. Och samma två punkter är det också, som gå igen hos de moderna katolska polemikerna. Så utgår t. ex. GRISAR¹ i sin förkastelsedom öfver Luthers ståndpunkt i fråga om frälsningsvissheten visserligen från hans lära om rättfärdiggörelsen och »fiducialtron». Men tonvikten faller ej heller här på distinktionen mellan vissheten om en närvarande frälsningsbesittning och om den kommande frälsningen. Kritiken drabbar den absoluta och af förtjänster oberoende karaktären af vissheten öfverhufvud. Och denna framträder nog för katoliken som allra mest stötande just i den ovillkorlighet, hvarmed Luther låter sin visshet omfatta äfven den slutliga frälsningen. Det är tydligen, jämte andra, denna synpunkt, som ligger bakom, när

¹ A. a. sid. 304 f.

Grisar i sin karaktäristik af »kyrkans» ståndpunkt kursiverar ordet: »om». Att jag skall tro, att Kristus »skall rädda och helga äfven mig, om jag i sann ödmjukhet och förtroende vänder mig till honom», det har, säger han, kyrkan alltid lärt. Men detta »om» har, menar han tydligen, Luther strukit. Därmed är på nytt en synpunkt antydd, som det lönar sig att något närmare öfvertänka.

I Grisars nyss anförda sats, *med* det kursiverade »om», ligger ju i och för sig intet, hvari ej Luther under *alla* tider af sitt lif skulle kunnat med fullaste hjärta instämma. Läran om den oför-lorbara nåden (»gratia inamissibilis») har han, trots att han alltid hållit fast vid prädestinationsläran — det är ett af de många tecken till, att denna dock aldrig bildar en centralpunkt i hans åskådning — aldrig tillägnat sig.¹ Och än mer fjärran står han för alla tendenser af den art, som senare ofta, ej minst inom hans egen kyrka, i vissa »hyperevangeliska» riktningar gjort sig gällande, att för betonandet af det stora afgörande genombrottet glömma betydelsen af den fortsatta sedliga kampen. Genom alla hans skrifter, från de tidigaste till de senaste, går striden mot en falsk frälsningsvisshet af tvåfaldig art. I första hand riktar sig hans polemik mot hvarje tendens att grunda sin visshet på något eget, på de egna gärningarna — således mot en visshet af Roms slag. I denna mening bildar kampen mot den falska vissheten det hos Luther från början till slut ojämförligt oftast återkommande, men med allt större kraft genomförda temat: den är i denna mening — såsom vi redan fått intryck af² — ett integrerande och *aldrig* felande led i hans häfdande af den fulla, på Guds nåd allena stödda vissheten. Men i nära sammanhang härmed återkommer han ständigt på nytt, och också här med stegrad styrka, till den varning till den, »som står», att se till, »att han icke faller», som vi i hans kanske äldsta direkta uttalande i frälsningsvisshetsfrågan (ofvan sid. 56) hörde honom ut-

¹ Jfr HOLL, Luthers Vorlesung über d. Römerbrief sid. 280, not 1 kontra FICKER R. I, sid. LXXVII, not 3.

² Så är t. ex. i de båda skrifter, som kanske starkast af alla gifva uttryck åt den obetingade frälsningsvissheten — »De libertate» och predikan från 1521/22 öfver Tit. 3:4—7 — varningen mot en på de egna gärningarna stödd frälsningsvisshet den måhända oftast upprepade och mest energiskt understrukna tanken, jfr ofvan sid. 42, 66 ff.

tala. Det starkaste af alla hans yttranden af denna art föreligger måhända i en i kyrkopostillan ingående predikan öfver Gal. 4: 1—7 (1521/22). Den som tror på Kristus, så utför han här, måste också »fritt säga om sig själf, att han är helig, from, rättfärdig och Guds barn, viss om saligheten, och får alls icke tvifla härpå». Att så göra skulle vara den allra svåraste synd, det skulle vara att vanära Gud. »All salighet är förvisso redan där. Men ovisst och bekymmersamt (»sorglich») är det, om han skall blifva bestående och behålla henne; här måste man vandra i fruktan». Ty visserligen beror allt af Guds nåd, och så länge människans sökande efter den, hennes »pockande» (»das pochen») på den, varar, släpper henne ej nåden. »Men hur länge detta skall vara, vet hon icke, om ej en anfäktning kan drifva henne därifrån, så att detta pockande upphör: då hör också nåden upp.» »Das meynet Salomon Eccle. 9 (Pred. 9: 1): Es sind rechtfertigte und yhre werck ynn gottis hand, dennoch wirt es alles ynn tzukunftig ungewissheit gestellet, das der mensch nit weyss, ob er gnaden oder ungnaden wirdig sey. Er spricht nit: das es gegenwertig ungewiss sey, ssondern tzukunftig. Darumb, das der mensch nitt weyss, ob er bleyben werd fur den anstossen der anfechtung»¹. I denna mening ingår således för Luther alltid i det kristna lifvet ett moment af stark, spänningsfylld ovisshet, i denna mening står den hiatus, om hvilken vi förut talade, alltid kvar. Men dock vore det ett fullständigt missförstånd att häraf sluta, att så ändå också för honom till sist en växling mellan eller en blandning af fruktan och hopp blir det för det kristna lifvet karaktäristiska². Grisar

¹ W. A. X: I, 1: 331 f., jfr särsk. W. A. II: 717: 14 ff. (1519) och, såsom ett typiskt ställe från senare tid, utläggningen af 6:e bönen i stora katekesen (1529): Svenska kyrkans bekännelseskriter, utg. af G. Billing, 1895, sid. 377. Man observere likheten med t. ex. BIELS uttryckssätt, ofv. sid. 78.

² I de sista till Pred. 9: 1 anknutna orden i det ofvan anförda uttalandet kunde visserligen en sådan tanke synas direkt föreligga. Det måste emellertid här noga observeras, att talet om, att människan ej vet, om hon är »värdig nåd eller onåd» samt att därför »allt är ställt i framtida ovisshet» hör till Luthers referat af Pred. 9: 1. I sina egna därtill knutna reflektioner korrigerar han nu i båda dessa hänseenden stillatigande Predikaren, i det han såsom det enda motivet till ovissheten i fråga om framtiden framhåller farhågan, för att människan själf ej skall blifva bestående i sin tro (jfr sammanhanget) gentemot anfäktelserna (man observere det exklusiva och kategoriska: *Darumb*, das etc.). Trots detta har emellertid Luther tydligen haft en känsla af, att redan genom själfva

har fastmera i grunden alldeles rätt däri, att det för den senare Luther betecknande är häfdandet af en frälsningsvisshet utan hvarje »om», den omedelbara sammansynen, såsom vi uttryckte det, af den närvarande nådesbesittningen och den slutliga frälsningen. Exempel därpå hafva vi ej blott förut mött, utan själfva det nyss citerade starka ovisshetsstället lämnade nya belägg därför. Och det är här, hos den *senare* Luther, alls ej fråga om två olika, af skiftande stämningar och själasörjarintressen framkallade, med hvarandra konkurrerande tankegångar. Fastmer äro, såsom vi skola se, de ord, där »ovissheten» starkast betonas, till stor del de *samma*, i hvilka den absoluta frälsningsvissheten får sina mest suveräna uttryck. I det vi gifva akt på, huru båda af honom förenas, föras vi fram till själfva den springande punkten i hans lära om frälsningsvissheten, sådan denna vid slutet af vår period gestaltar sig.

Den första förutsättningen, för att en sådan syntés skall vara möjlig, ligger naturligtvis — det är en hos Luther så konstant tanke, att man just därför lätt glömmar bort den, och därmed själfva hufvudsaken — däri, att nådetanken hålles fri från hvarje kompromiss med förtjänstläran. I »egenrättfärdigheten» och den därpå stödda falska tryggheten (»securitas») har Luther alltid sett sin hufvudmotståndare. Men vid sidan af detta motiv träder nu så småningom och med allt mera växande styrka ett i viss mån motsatt själasörjarintresse in: omtanken om »de förskräckta samvetena». Så snart i denna angelägenhet någon som helst bitanke på den egna värdigheten smyger sig in, är deras tröst borta och vägen till visshet stängd.¹ Dock räcker ju, såsom redan det nyss refererade predikostället tillfylles visar, hänvisningen till den oförtjanta nåden ej enbart för sig till att taga bort den ovisshet, som tanken på den egna obeständigheten vållar. Ja, i det Luther år från år går allt längre i att under-

Predikarecitaten en missvisande tanke kommit in, ty i de senare upplagorna af kyrkopostillan (fr. 1540) har han själf (se W. A. X: I, 1: 332 till st. och därtill KÖSTLIN, a. a. II, sid. 219) uteslutit denna passus. Detta är så mycket intressantare, som Predikaren 9: 1, såsom vi skola se, spelat en egendomlig roll i Luthers brottnings med frälsningsvisshetsfrågan och alltid vållat honom mycket besvär.

¹ Jfr redan disputationen »Pro veritate inquiring et timoratis conscientie consolandis» W. A. I: 630 ff. (1518). Vidare från en relativt tidig period t. ex. W. A. II: 562: 12 ff.; V: 93: 32 ff.; 164: 15 ff. (början af 1519).

stryka den mänskliga viljans totala vanmakt, stegras ock allt mer känslan för de faror, som hota den kristna trons bestånd, och dess större blir därför ock i denna mening afståndet mellan det närvarande och fulländningen. Och dock ligger lösningen af frågan, huru Luther trots detta kan tala om en obetingad frälsningsvisshet, i själfva verket snubblande nära. Hvad GRISAR i sin karaktäristik af Luthers senare ståndpunkt — och många med honom — glömmar är närmast helt enkelt detta, att vissheten liksom själfva »nåden» för Luther är något, som ej kan ägas såsom en hvilande besittning, utan som ständigt på nytt måste tillkämpas. Såsom nåden ej är någon slags saklig substans, en ny natur, som af sig själf verkar hos alla, som ej, enligt den katolska, af Luther så ofta bekämpade, formeln, »sätta en regel därför» (»non ponunt obicem»), utan Guds barmhärtighet, som kräver att ständigt på nytt medvetet bejakas, så är ock, såsom Luther i ett märkligt yttrande säger, tron, liksom hoppet och kärleken, ej någon hvilande habitus, utan här åtminstone sammanfalla »esse» och »opus»: dess vara består i att oafåttligt vara i rörelse och i verk.¹

Sitt enklaste uttryck har samma tanke, som här möter inklädd i en lärd skolastisk form, fått i Luthers lära om det kristna lifvet såsom ett lif i »daglig» bot. Redan i sina teser för Leipzigidisputationen 1519 ger han tankegången i den första af sina 95 aflatsteser den vändningen: »Quotidie peccat omnis homo, sed et quotidie poenitet».² Och detta »dagligen», denna, kunde man säga, tendens att upplösa det kristna lifvet i dess enskilda dagar, blir nu alltmer något för Luther karaktäristiskt.³ Lifvet

¹ W. A. V: 176: 8 ff. (1519); jfr särsk. VI: 206: 24 ff. (1520). Från en annan synpunkt betecknas visserligen trons »verk» i det först a. st. såsom en blott passio. — Vi beröra här, likasom i det närmast föregående och följande många frågor, hvilkas utveckling i Luthers tänkande vi först senare få tillfälle att närmare följa.

² W. A. II: 160: 30.

³ Man erinre sig blott, hur ofta detta motiv återkommer i Luthers lilla katekes: Gud »försörjer mig rikligen och dagligen» (1:a artikeln); den helige Ande förlåter i kristenheten de trogna »dagligen och rikligen» alla synder (3:e artikeln); vi bedja att Gud måtte behålla oss »fasta i sitt ord och i tron i alla våra lifsdagar» (3:e bönen); »Gud gifver utan vår bön dagligt bröd åt alla människor», men vi hafva att med tacksägelse af honom taga mot »vårt dagliga bröd» (4:e bönen); »vi synda dagligen mycket» (5:e bönen), och därför måste »den gamla människan i oss... genom daglig ånger och bättring förkvävas och dö-

skall vara en daglig kamp i »fast, ridderlig» tro mot alla de många fienderna.¹ Och hvad det härvid gäller är ej blott att försvara det redan vunna eller att gå framåt i det nya lifvet utan fastmera, och därpå faller allt starkare tonvikten, att förnya själfva utgångspunkten. Hvarje dag har den kristne att börja om på nytt,² dagligen måste, med lilla katekesens ord, i hvilka hela denna tankegång fått sitt skarpast tillspetsade uttryck, »den gamla människan . . . förkvävas och dödas . . . och i stället en ny människa *dagligen framkomma och uppstå*». Så går vägen genom daglig ånger och tro till daglig syndaförlåtelse.³ Och då den allena bildar grunden för den kristnes frälsningsvisshet, så hör också denna till det, som dagligen på nytt måste af den kristne tillkämpas. Just så uttrycker Luther det en gång: »debemus quotidie magis magisque luctari ab incertitudine ad certitudinem».⁴ Men vanligen använder Luther i detta sammanhang ett långt starkare ord än »ovisshet». Den dagliga vägen till frälsningsvisshet går ej så mycket genom en blott ovisshet som fastmer genom förtviflan om frälsningen. »Förtviflan [öfver sig själf] och sökandet af nåden, skall icke vara blott en stund eller en tid och sedan upphöra, utan alla våra verk, ord och tankar skola, så länge vi här lefva, ej vara riktade på något annat än därpå, att man alltid förblifver i förtviflan öfver sig själf och i begäran och längtan efter Guds nåd».⁵ Men när den kristne på denna väg åter nått fram till Guds förlåtelse, då gäller det att kasta alla tvifvel på denna åsido. Att nu tvifla vore, såsom vi redan flera gånger hört Luther säga, den svåraste af alla synder; ja, han går t. o. m. en gång⁶ så långt, att han betecknar detta såsom den »synd mot den helige Ande», om hvilken det i Nya testamentet

das . . . och i stället en ny människa dagligen framkomma och uppstå» (4:e huvudstycket). Blott vid 4:e bönen ger kontexten någon direkt anledning till att komma in på denna tanke.

¹ W. A. II: 96: 28 ff.; VI: 18: 24 ff. (1519).

² Tanken möter redan W. A. III: 49: 34 (1513); R. II: 270: 11 ff. (1515/16), dock där i något annan mening än senare.

³ Jfr redan W. A. II: 46: 7 ff., 26 ff. (slutet af 1518); 116: 5 ff. (1519); 717: 33 ff. (slutet af 1519). Vidare t. ex. W. A. VI: 215: 13 ff. (1520).

⁴ W. A. XL, 1: 579: 17 f. (1535).

⁵ W. A. II: 248: 20 ff. (20/8 1519), jfr ibid. r. 2 ff.; vidare t. ex. W. A. II: 93: 29 ff.; 176: 21 ff.; 526: 20 ff. (1519); V. 109: 3 ff. (1519).

⁶ W. A. II: 717: 34 ff. (slutet af 1519).

heter, att den ensam aldrig kan förlåtas. Och i det den kristne nu gör sig klart, hur allt här hvilar uteslutande på Guds oförtjanta nåd; hur ingen synd är så stor, att den ej, om den bekännes och ångras, kan finna förlåtelse; och hur denna Guds, redan i dopet honom skänkta och dagligen på nytt i ordet honom tillbjudna, förlåtelse på samma sätt som här skall stå honom öppen hvarje dag intill hans lefnads ände,¹ då kan han *för denna dag* kasta bort alla bekymmer, äfven de som tanken på hans egen obeständighet ingifva, jämväl i fråga om de kommande dagarna och också i andligt hänseende låta »hvar dag hafva sin egen plåga». Och om det nu dag för dag fortgår på detta sätt, i denna rytm: genom förtviflan till visshet, blir det ej en omväxling eller en blandning af fruktan och hopp utan den fulla, tid och evighet omspannande frälsningsvissheten allena, som sätter sin prägel på den kristnes lif — åtminstone i det, som andra människor få se däraf. Svåra anfäktelser kunna tränga sig på den kristne och hota att taga hans frimodighet och frid ifrån honom — ja, den värsta anfäktelsen är, när inga anfäktelser finnas.² Men detta är en hemlighet mellan honom och Gud, någon gång också mellan honom och en kristen broder, som han uppsöker i sin nöd, för att han i Guds namn må tillsäga honom hans synders förlåtelse.³ Men fram till vissheten om denna måste han tränga, äfven gentemot sin egen känslas vittnesbörd och sitt eget samvetets anklagelser.⁴ Först då är hans ställning till Gud den rätta; en oviss tro är alls ingen tro. Och först då är han ock skickad att gå ut bland människorna, ut i sitt kall. Ty blott om han på den nya dagens morgon ånyo i förlåtelsen mottagit allt hvad han för sitt eviga lif behöfver, kan han också under dagens verk, såsom *De libertate* utförde, lämna alla tankar på sig själf och med gladt och villigt hjärta helt gifva sig ut i nästans tjänst. Vill man se hela denna tankegång rätt konkret framför sig, behöfver man blott slå upp den undervisning, Luther

¹ Jfr här blott t. ex. II: 733: 16 ff. (slutet av 1519). Till alla de här och i det närmast följande berörda tankarna, få vi senare utförligare återkomma.

² Jfr t. ex. W. A. VI: 223; 20 ff.; 236: 13 ff. (1520).

³ Hvilken stor betydelse denna tanke har för Luther och hvilken märklig utvecklingslinje, som i den utmynnar, få vi senare se.

⁴ Jfr här blott t. ex. W. A. V: 93: 32 ff.; 166: 25 ff.; 215: 25 ff. (1519).

fogat till sin lilla katekes om, »huru en husfader skall lära sitt husfolk befalla sig Gud afton och morgon». Sedan han där i de enklaste ord gifvit en anvisning om, huru man morgon och afton skall för Gud bekänna sin synd och bedja om förlåtelse, tillfogar han efter morgonbönen: »Und als denn mit frewden an dein werck gegangen» — och efter aftonbönen: »Und als denn flugs und fröhlich geschlaffen».¹ Så enkelt är i själfva verket detta stundom så hopplöst tilltrasslade problem.

Men om så än ovissheten och fruktan närmast te sig såsom ett ständigt på nytt passeradt led på väg till vissheten, framträder dock det för Luthers senare ståndpunkt karaktäristiska i sin fulla skärpa först, när man ger akt på, huru äfven sedan den fulla frälsningsvissheten af den enskilde nåtts, den andra känslan dock ej tilläfventyrs s. a. s. temporärt skjutes åt sidan utan fastmer — och just nu i sin högsta stegring: såsom förtappelsevisshet och förtviflan — ingår i frälsningsvissheten såsom ett däri upptaget eller, i Hegelsk mening, »upphäfdt» moment. »Cave tu», säger Luther i sin äldre Galaterbrefskommentar, »ne aliquando sis incertus, sed certus, quod in te ipso perditus: laborandum autem, ut certus et solidus sis in fide Christi pro peccatis tuis traditi».² Och på anklagelsen, att han med sin lära om viljans sedliga vanmakt drifver människorna till förtviflan, svarar han: »Ja freylich soll man sie nit verzweyfelu heyssen, Aber das verzweyfelu müst man recht ausstreichenn. An gottis gnaden soll nymant verzweyfelu, szundern wider alle welt und alle sund festiglich auff gottis hilff sich verlassen, aber an ym selbs soll man gar verzagen...»³ Än närmare knyts de båda momenten tillhopa, när Luther understundom skildrar själfva trosakten såsom på en gång innebärande förtviflan och förtröstan: den är det senare, *emedan* den är det förra — och bådadera i absolut potens. »När människan kommer till insikt om, att det gifves en Gud, utan hvilken ingen något förmår, då förtviflar hon

¹ LUNDSTRÖM: Historisk-kritisk utredning ang. Luthers lilla katekes (Medd. fr. Kungl. katekesnämnden III) 1917, sid. 272 f.

² W. A. II: 458: 30 ff. (1518/19).

³ W. A. II: 247: 31 ff. (29/6 1519). Jfr vidare t. ex. II: 72: 3 ff.; 504: 37 ff.; 562: 6 ff. (början af 1519); 125: 18 ff. (1519); VI: 94: 31 ff. (1520); 215: 28 ff. (1520).

i fråga om sig och alla kreatur, *det är*, hon pockar och bygger på ingen utom allena på denne sanne, ende Gud, som förmår allt. På honom sätter hon sin tröst, hopp, tro, förtroende, tillförsikt.¹ Den radikala motsättningen mellan denna Luthers ståndpunkt och katolicismens förut skisserade uppfattning framträder kanske tydligast, om man ger akt på, hvad man på hvardera sidan, i kraft af sin positiva åskådning, *negerar*. I Luthers lära om en af alla förtjänster oberoende frälsningsvisshet ser katolicismen ett upphöjande af den falska »*præsumptio*» (se ofvan sid. 75), i dess allra fördärfiligaste form,² till det för det kristna lifvet normala, till en kristen *plikt*, men också i hans tal om en till det kristna lifvet hörande *desperatio* kommer (jfr ofvan sid. 51 f.) för den samma gudlösa »*superbia*» till uttryck. Och för Luther åter äro den relativa visshet och den relativa ovisshet, mellan hvilka den katolska kyrkan låter den kristnes lif oscillera, blott två olika sidor af den synd, som för honom är »dödssynden» framför alla andra. Dess på de egna förtjänsterna grundade halfva visshet är för honom en falsk »*præsumptio*»³ eller »vantro», den är afgudereri.⁴ Men också bakom dess halfva ovisshet, halfva »förtviflan», med dess vägran att enligt Guds första bud helt förlita sig på honom, döljer sig egenrättfärdighetens gudlösa »*superbia*». I det djäfvulen vänder våra blickar bort från Guds nåd till de egna gärningarna för han oss, såsom Luther en gång⁵ med skarp pregnans utfört det, »genom förtviflan till vantro ('*præsumptio*') och genom vantro till förtviflan».

*

I den i det föregående från olika synpunkter fixerade skillnaden mellan den medeltida åskådningen och den ståndpunkt, till hvilken Luther vid slutet af vår period nått fram, är nu ock

¹ W. A. XI: 471: 8 ff. (1523). Jfr W. A. VI: 94: 31 ff. (1520).

² Jfr HEIM, a. a. sid. 242.

³ Jfr t. ex. R. II: 74: 9 ff. (1515/16); W. A. I: 84: 28 f. (slutet af 1516); I: 354: 1 f.; 359: 20 ff. (april 1518); II: 584: 35 f. (1519); V: 140: 23 ff.; 146: 36 ff. (1519).

⁴ Jfr redan W. A. I: 84: 28 f. (1516), vidare t. ex. V: 157: 28 ff. (1519); VI: 212: 1 ff. (1520) och därtill Stora Katekesen, Lutherska kyrkans bek.-skr., a. uppl. sid. 312.

⁵ W. A. V: 218: 37 ff. (1519). Jfr särsk. W. A. VIII: 96: 12 ff. (1521).

den utsiktspunkt gifven, från hvilken vi kunna öfverblicka den utveckling, som han i här ifrågavarande hänseende under denna period genomgått. Huru långt och i hvilka afseenden, så hafva vi i det följande att fråga oss, har han i detta stycke redan vid periodens början aflägsnat sig från den åskådning, i hvilken också han fostrats, hvilka olika stadier kunna vi särskilja i utvecklingen fram till hans klart reformatoriska åskådning, och af hvilka faktorer är denna utveckling betingad?